الفلسفة

لمَنْ يُريد

أ.د نبيل عبدالحميد عبدالجبار

دار دجلة
ناشرون وموزعون

الفلسفة لمن يريد

الفلسفة لمن يريد

الأستاذ الدكتور
نبيل عبد الحميد عبد الجبار

2007



- **الفلسفة لمن يريد**
- **نبيل عبد الحميد عبد الجبار**

الطبعة الأولى 2007

منشورات:



المملكة الأردنية الهاشمية

عمان- شارع الملك حسين- مجمع الفحيص التجاري

تلفاكس: 0096264647550

خلوي: 00962795265767

ص. ب: 712773 عمان 11171- الأردن

جمهورية العراق

بغداد- شارع السعدون- عمارة فاطمة

تلفاكس:0096418170792

خلوي: 00964662549245 009647504616988

خلوي: 009647702152755 009647901403225

E-mail: dardjlah@ yahoo.com

❖ رقم الإيداع لدى دائرة المكتبة الوطنية (2006/12/3283)

❖ رقم الإجازة المتسلسل لدى دائرة المطبوعات والنشر: 2006/11/3826

(ردمك) ISBN 9957 -478 -28 -1

الفهرس

مقدمة

إن الكتابة عن (الفلسفة)، بهدف التعريف بها لدى أناس ليس لـديهم إلمـام مسـبق بهـا، أو أنـاس حشيت أذهانهم بتصورات وإنطباعات سلبية، مغلوطة عنهـا، مهمـة ليسـت يسـيرة، إن لم نقـل أنهـا تعـد (تحدياً) قلّ من يفكر من (معلمي) الفلسفة، التصدي لها، لأسباب عديدة، ولعل في مقدمة تلـك الأسـباب، ما شاع في مجتمعنا الشرقي الإسلامي، وعلى وجه الخصوص في الأوساط التقليدية المحافظـة، مـن تصـورات عن (الفلسفة)، وكونها تتعارض في طروحاتها مع ثوابت الاعتقاد الديني ويمكن القول، إن هـذا (التـوجس) من الفلسفة، أو بالأحرى هذه (التهمة) التي تنسب للفلسفة، إذا مـا نظرنـا إليهـا بعـين العقـل، وحللناهـا بروية، سرعان ما يتكشف لنا أنها لا تقوم على أساس متين حقيقي. لأن (الفلسفة)، ببساطة، لا تعدو كونهـا أسلوباً أو طريقة في التفكير، تقوم على الركون إلى (العقل) عنـد النظـر إلى أي شيء وكـل شيء، فهـي، بهـذا المعنى، ليست إلا (أداة) أو (وسيلة) بحد ذاتها، لا تنطوي، كما هو معلوم، على ضرر أو شر، بل أن ضررهـا أو شريتها رهن بـ (إرادة) من يستخدمها.

فإذا استخدمها (الإنسان - صـاحب الإرادة) اسـتخداما جيـداً إيجابيـاً، ووظفهـا مـن أجـل تحقيـق (الخير)، تكون (الأداة) عندئذ (خيّرة). أما إذا استخدمها استخداماً سيئاً، ووظفها من أجل ما هـو (ضـار) و (شريـر) عندئـذ، لا شـك في أن تبعـات ذلـك تقـع عـلى مـن (أراد) سـوء الاسـتخدام، ولـيس عـلى (الأداة) المستخدمة، أن (الفلسفة) هنا، شأنها شأن أي شيء آخـر، ولنقـل (قطعـة حجـر) نلقاهـا أمامنـا، أن قطعـة الحجر هذه، يمكن أن يستخدمها (إنسان)، نواياه (شريرة). فالحكم لا يكون على (الأداة)، وإنما عـلى (نيـة) وفعل من يستخدمها، وأن قطعة الحجـر نفسـها يمكـن أن يسـتخدمها (إنسـان) نوايـاه (خـيرة)، في تثبيـت مسمار في الجدار، تعلق به (آية قرآنية مباركة) مؤطرة، أو (حديث

نبوي شريف) مؤطر, إذن فالعبرة ليست في (الأداة) بحد ذاتها، وإنما في (النية)، والفعل أي في كيفية استخدام (الأداة) – من أجل (الخير)، أو من أجل (الشر)، من أجل ترسيخ الاعتقاد الديني، أو من أجل هزّ الاعتقاد الديني والتشكيك فيه. فالفلسفة، والحالة هذه، لا ذنب لها، وإنما الذنب موكول إلى من يستخدمها – إن لصالح الدين، او ضده.

وسيلاحظ القارئ الكريم، في الباب الثاني من هذا الكتاب، عند التطرق إلى تطور الفكر الفلسفي، أن (العصر الوسيط) قد شهد ظهور (فلسفات دينية)، وذلك حين عمد المفكرون (المؤمنون) بتعاليم الديانتين السماويتين – المسيحية والإسلام – استجابة لمقتضيات التطور العقلي في زمانهم، إلى الانفتاح على التراث الفلسفي اليوناني، واستمداد ما يناسبهم من معطياته، وتوظيفها أو استخدامها في محاولة (عقلنة) العقيدة الدينية – بمعنى: محاولة إرساء المبادئ الدينية على أسس عقلية، مما يجعل العقيدة الدينية أيسر قبولاً وأوسع انتشاراً، لأنها لا تعود قائمة على (التسليم) أو (التصديق) أو (الإيمان) وحده، وإنما تغدو مدعومة، علاوة على ذلك، بأدلة عقلية وحجج منطقية.

والسبب الثاني والآخر، الذي يجعل الكتابة عن (الفلسفة) والتعريف بها، أمراً ليس سهلاً، هو: الاعتقاد السائد بين عامة الناس، بأن (الفلسفة) بحد ذاتها، (معقدة)، أو تنطوي على أن (التعقيد والصعوبة)، إلى الحد الذي لا يستطيع معه كل امرئ أن يستوعبها، ويفهم مسائلها وقضاياها بيسر وسهولة، ولعل مما يؤكد شيوع هذا الاعتقاد، ما يلاحظ في مجتمعنا، من أن وصف شخص ما لآخر، بأنه (يتفلسف)، ينطوي على دلالات تفيد بأنه (يُعقّد) الأمور، أو إنه يتحدث بعبارات (غامضة)، (مبهمة)، أو يأتي بأفكار (غير مألوفة) ..

وهنا، لابد لنا من الإشارة إلى أن هذه (التهمة) التي توجّه إلى الفلسفة، أعني: تهمة (عدم المألوفية) أو (الغموض) أو – بالنتيجة – (التعقيد), سببها الأساس هو كون (التفلسف) يعني، من جملة ما يعنيه، (الخروج) على (المألوف) من الأفكار، و (السائد) من المعتقدات، و (الغامض) من المفاهيم الشائعة بين الناس.

ولأن (الفلسفة) تدعو الناس – عامة الناس - إلى ضرورة وضع الأفكار (المألوفة) موضع الفحص والتدقيق، والسعي إلى التحقيق من مصداقيتها، وعلى أي أساس تقوم هذه المصداقية، بغض النظر عن كونها مألوفة لدى الناس، وتدعو الناس إلى التعامل مع المعتقدات التي ألفوها وتعارفوا عليها، بحذر، أو بتحفظ – إن لم نقل بتشكك – بغض النظر عن كونها (سائدة) أو (شائعة)، فكم من خطأ شائع يحجب صحيحاً ضائعاً.

ولأن (الفلسفة) تدعو الناس – أخيراً – إلى توخي (الوضوح) و (الدقة)، لكل ذلك، يمكن القول: أن هذه (التهمة) – تمحيص المألوف من الأفكار، وامتحان المعتقدات الشائعة، لمعرفة الأساس أو الأسس التي أستندت إليها، ومحاولة أستيضاحها – هذه (التهمة)، أو بالأحرى (التهم)، تفتقر، هي الأخرى، إلى أساس متين حقيقي.

وحقيقة الأمر، إن (التفلسف) يعني – كما ذكرنا – من جملة ما يعنيه، الخروج عن المألوف من الأفكار، والسائد من المفاهيم، والشائع من المعتقدات، غير أن هذا لا يبرر الزعم بأن (التفلسف) أو (الفلسفة) تعني بالضرورة: التعقيد والغموض، بل إنها، على العكس من ذلك، تتوخى الوضوح وتنشد الدقة في كل شيء، حتى في تلك الأمور التي يعتقد الناس، عادة، بوضوحها، إلى درجة أنهم نادراً ما يخطر ببالهم أنها بحاجة إلى توضيح، فالفيلسوف، أوالمتفلسف، دأبه دائماً أن يتساءل عن كل شيء، عن كل ظاهرة، عن كل حدث، وأسباب حدوثه، ونتائجه القريبة والبعيدة، فهو يتساءل، مستخدماً عقله، من أجل أن يفهم ما يحدث أن يجري حوله.

وهنا، قد يستفسر أمروٌ ما، هل معنى ذلك، أن (الفلسفة) هي مجرد أسئلة؟ يمكن أن نجيب عن هذا الإستفسار بالقول: إن الأمر هو كذلك بالفعل، فالفلسفة هي: أولاً، وقبل كل شيء، عملية تساؤل مستمرة. إنها تهتم بـ (الأسئلة) أكثر من إهتمامها بـ (الأجوبة).

وكما قال الفيلسوف (الوجودي) الألماني المشهور (كارل ياسبرز K. Jaspers):

"إن الأسئلة في الفلسفة أهم من الأجوبة، إن كل الأجوبة، إن كل جواب يغدو سؤالاً جديداً".

وعلينا، هنا، أن ننتبه إلى نقطة مهمة، تستحق الوقوف عندها، وهي:

إن الدأب على إلقاء الأسئلة، وإثارة المشاكل الفكرية، ليس عملاً خاصاً بفئة، أو شريحة خاصة، معينة من الناس، اصطلح على تسميتهم بـ (الفلاسفة) أو (المتفلسفين). ذلك أن أفراد البشر جميعاً - بحكم كونهم يمتلكون وعياً - يتساءلون، بل قد تمر عليهم فترات لا يكفون خلالها عن طرح التساؤلات، وتبعاً لذلك يمكن القول: أن إلقاء الأسئلة وأثارة المشاكل الفكرية، خاصية أصلية في الإنسان - كل إنسان - بحكم كونه يمتلك عقلاً مستطلعاً، ساعياً إلى المعرفة والفهم بطبيعته.

إن يتفلسفوا، بين حين وآخر، من خلال طرحهم التساؤلات، وسعيهم إلى إيجاد أجوبة عنها، مستخدمين عقولهم في ذلك، والواقع أن (التفلسف)، الذي يمثل في حقيقته سعي الإنسان (الواعي) إلى الاستطلاع أو المعرفة، بدأ عندما وصل (وعي) الإنسان إلى مرحلة من التطور، غدا معها الإنسان يعي وجوده، وقد تجلى هذا (الوعي) في موقف (الدهشة) أو (الاندهاش) إزاء ما يقع أو يحدث حوله، من إحداث أو أشياء، كما عبّر (أفلاطون). أو تجلى في موقف (التعجب) مما يقع أو يحدث حوله، كما عبّر (أرسطو). فإن (الدهشة) برأى (أفلاطون) و (التعجب) برأى (أرسطو) - هو ما يحمل الإنسان إلى السعي وراء المعرفة، وبالتالي إلى (التفلسف). وإن الغاية النهائية من وراء ذلك هي: التواصل مع العالم الذي يعيش الإنسان في رحابه، والاستئناس، أو تبديد الكم الهائل من (الوحشة) و (الغربة) التي استشعرها الإنسان (الواعي) - وما زال يستشعرها - وهو يلاحظ ما يتراءى له من ملامح (الكون) الشاسع الأبعاد، الذي يعجز (الخيال) عن استكناه حدوده وأبعاده، ويقف (العقل) حائراً إزاء إدراك ماهية الظواهر الطبيعية أو الفلكية التي تتخلله، وماهية (القوى) التي تكمن وراءها، وتتحكم بتأثيراتها - لاسيما تأثيراتها عليه.

ولـك أقّـرب حالـة (الدهشـة) أو (التعجـب) التـي تـدفع الإنسـان إلى الاسـتطلاع، وبالتـالي، إلى (التفلسـف) إلى أذهـان القّـراء، أحـيلهم إلى المثـال التـالي: يحـدث أن يتعـرض الإنسـان - أي إنسـان - إلى (الإغماء) أو - فقدان الوعي بسبب من الأسباب، إن هذه (التجربة) مّر به الكثير مـن النـاس، ومـن لم يمّـر بها فقد سمع بها، أو علم من الذين عانوا ظروفها وتفاصيلها وحيثياتها، لاشك في أن (أول) شعور يراود من يستعيد (وعيه) هو الشعور بـ (الاندهاش) أو (التعجب). ويتجلى هذا الشعور في محاولته أن يعـرف: أيـن هو ؟ ما موقعه ؟ ما الذي يحيط به من أشياء ؟ فيتطلع إلى وجوه الأشخاص المحيطـين بـه، الـذين يـراهم، لكي يعرف من هم ؟وهل أن وجوههم مألوفة لديه أم غريبة ؟ ثم يحاول أن يعرف ما الذي يجري حوله ؟ وما هي الأشياء المحيطة به ؟ وإذا كانت غريبة عنه، فهل أن في وسعه أن يستأنس بها ؟ هـل في وسـعه أن يقيم علاقة معها - هل هي تنفعه أو تضرّه ؟

إن (حال) الإنسان، الذي بدأ (التفلسف) لأول مرة، شبيه بذلك، حيث أن الإنسان عندما وصـل إلى مستوى من (الوعي)، لدرجة أنه (وعى) نفسه، وحاله، وموقفه، و (وعي) ما يقع ويجري حوله من إحداث وأشياء، أدرك أنه: (كائن واع)، أنه كائن يمتلك (وعياً)، ومن ثم فإنـه عمـد إلى اسـتخدام (وعيـه) مـن أجـل استكشاف (العالم) المحيط به، والتعرف على تفاصيله - أشياؤه وموجوداته وظـواهره وأحداثـه - ومعرفـة علاقته بتلك التفاصيل - سواء كانت (أشياء) أو (موجـودات) فكيـف تكونـت ونشـأت ؟ مـا أصـلها ؟ وإذا كانت (إحداث) أو (ظواهر) فما سبب حدوثها ؟ وهل هـي خاصة، منفردة، اسـتثنائية؟ أم أنهـا لا تتكـرر ؟ وإذا كانت تتكرر فما هي (القوى) التي تتحكم بها وتعمل على تكرارهـا ؟ ومـن بعـد ذلـك كلـه: مـا هـي نتائجها وتأثيراتها عليه بالذات ؟ وكيف يمكن جعل تلك التأثيرات في صالحه، مفيدة لـه، أو - عـلى الأقـل - (تحييدها) بدلاً من كونها ضارة به، أو مؤذية له، يمثـل هـذا النـوع مـن (التسـاؤلات) بـدأ (التفلسـف) أو (الفلسفة).

ولابد من الإقرار، إن أمثال هذه التساؤلات، يمكن أن تراود كل إنسان يمتلك (وعياً)، وأن الغاية منها – كما ذكرنا – هي: السعي إلى (التواصل) مع العالم – الكون، وما فيه من أشياء وموجودات، بغرض التكيف معها والاستئناس بها، ومعنى ذلك، أن (كل) إنسان – بحكم كونه يسعى إلى (التواصل) مع العالم المحيط به، والتعرف على ما فيه من أشياء وموجودات، بغية التكيف معها، وتحديد علاقاته بها – قول: إن (كل) إنسان، يمكن أن يعد – بهذا المعنى – (متفلسفاً)، أو، ساعياً إلى (التفلسف)، إذ لا مناص من التسليم بأنه ما من أحد من الناس لا يمتلك (تصوراً) أو (رؤية) شمولية عن العالم، وما فيه من أشياء وظواهر، وما يتخللها من مواقف، وعن الحياة، وعن الناس المحيطين عن العالم، وما فيه من أشياء وظواهر، وما يتخللها من مواقف، وعن الحياة، وعن الناس المحيطين به في المجتمع، وعن ذاته، فكل إنسان، مهما كان مستواه الثقافي، له (رؤياه) للعالم، ومعنى هذا، ببساطة، أنه ما من أحد من الناس، يمتلك (وعياً)، إن قليلاً أو كثيراً، إلاّ ويملك (عقيدة فلسفية)، تمثل: رؤيته، فهمه، لما يجري حوله.

وتبعاً لذلك، فإن التساؤل الذي يجدر الاهتمام به، في هذا السياق، هو، ليس ما إذا كان هناك أناس يمتلكون (عقيدة فلسفية) – أو: إجمالاً – (فلسفة)، وأناس لا يمتلكونها وإنما، هو: هل أن (العقيدة الفلسفية) التي يمتلكها الإنسان – أي إنسان – هي في مستوى الوعي أم أنها ليست في مستوى الوعي؟ وكذلك، إلى أي مدى تبدو تلك (العقيدة الفلسفية) أقرب إلى (عقيدة فلسفية)، لديهم (فلسفة)، ولكن بعضهم يدرك ذلك عن وعي، فيما البعض الآخر لا يدركه وأن (العقيدة الفلسفية) للبعض، أو (رؤاه) أو (فلسلفته) تبدو قريبة من الواقع، في حين أن (فلسفة) البعض الآخر تكون بعيدة عن الواقع الحقيقي، بسبب ما يتخللها من أوهام – إن لم نقل هلوسات – وأخيلة، وتصورات خاطئة لا أساس، موضوعي، أو واقعي، لها.

وأياً كان الأمر، فإننا لا نستطيع أن ننكر (حقيقة) إن كل إنسان – مهما كان مستواه الثقافي – يستهدي (سواء بوعي، أو بدون وعي) بأفكار وتصورات ومعايير

معينة، وللتدليل على ذلك يمكن أن نسوق المثال التالي: "إن بعض الناس يتعاملون مع غيرهم من أفراد المجتمع، بحسن نية". بطيبة قلب، بأريحية، فهم يثقون بالغير ويصدقون أقوالهم، ولا يساورهم الشك في مآربهم أو نواياهم، إن هذا الأسلوب في التعامل مع الغير إنما يقوم على (مبدأ) أو (تصور) أو (فكرة) أو (اعتقاد) – عام، معناه: أن سائر الناس طيبون، حسنوا الطوية، خيرون بطبيعتهم، وليس ثمة داعٍ للتشكك في صدق نواياهم، أو الشعور بالتوجس من سلوكهم وأفعالهم، أو فهم أقوالهم على نحّو سيء، إذن – وهذا لسان حال هذا البعض – فلنمنحهم ثقتنا، ولنتعامل معهم بانفتاح وبأريحية، ولنصدق أقوالهم وبالمقابل ثمة أناس آخرين في المجتمع، يتعاملون مع غيرهم، دائماً، بتشكك في أفعالهم، وارتياب في دوافعهم، وتوجس في نواياهم ومشاعرهم. إن هذا الأسلوب (الثاني) في التعامل، إنما يستند إلى (الاعتقاد) بأن غالبية الناس – إن لم يكن كلهم – (أشرار)، وذوي نوايا سيئة، وأنهم لا يقدمون على فعل إلا ويرتجون من ورائه تحقيق فائدة، أو منفعة لهم، دون أن يلتفتوا إلى الأضرار التي يلحقونها بمصالح الغير، حتى لو كانوا أقرب الناس إليهم.

إن هذا المثال يبين لنا، أن الناس، أو أفراد المجتمع، لا يسلكون سلوكهم بشكل عشوائي، وإنما هم يتصرفون وفق إيمانهم بـ (تصورات) أو (أفكار) أو (مبادئ) عامة، يستهدون بها في حياتهم، سواء كان هذا الإيمان على مستوى الوعي والإدراك بشكل ظاهر، أو كان هذا الإيمان منغمراً في أعماق وعيهم، ولكنه يؤثر – مع ذلك – في سلوكهم وأسلوب تعاملهم مع الآخرين.

وفي ضوء ذلك يمكن القول، إننا جميعاً (متفلسفون)، وعيناً أم لم نعِ، فإن تحت سطح حياتنا الظاهرة، وفي مجال لا يكون واعياً، توجد الفرضيات الخفية التي نسلك سلوكنا ونصدر أحكامنا، عادةً على أساسها ووفقاً لها.

والواقع أن الموقف الذي يتخذه (المتفلسف)، أو بالأحرى – الشخص العادي (المتفلسف)، لا يأتي من العدم، إنه يرتبط بمرحلة التطور الحضاري الذي يمر به المجتمع

الذي يعيش فيه، وبالتقاليد والأعراف السائدة وبالمفاهيم التي تـربى عليهـا، ويمكـن أن نضـيف إلى ذلك تاثير العامل الفردي – أي محاولات الإنسان الفردية المتماسكة للتفكير والحكم، والذي هو الآخـر، لـه روافده الوراثية والتكوينية والاجتماعية، ذلك أن تكوين الفرد، ومراحل هذا التكـوين، منـذ الطفولـة حتـى النضوج، عامل مؤثر بلا شك في تشكيل أفكاره وتصوراته وأحكامه.

إذن، يمكن أن نفهم (الفلسفة)، أيضاً، على أنها (مبدأ) أو (عقيدة) لتوجيه الإنسـان في تعاملـه مـع معطيات العالم المحيط به – سواء اتخـذت تلـك المعطيـات شـكل ظـروف أو إحـداث أو وقـائع أو أشـياء، يواجهها في حياته، أو مواقف سلوكية يتخذها إزاء غيره من أفراد المجتمع الذي يعيش فيه. وما دمنا نحيـا، ونتعامل مع الغير، ونتصرف، وفقاً لـ (مبدأ) عام أو (عقيدة فلسفية)، فلا يمكننـا أن نعـد (الفلسـفة)، إذن، وكأنها شيء (غريب) عنا.

وهذه هي، في الواقع، الغاية الأساسية لهذا (الكتاب): إن اقنع القارئ بأن (الفلسفة) ليست سـيئة، أو مضرة، ليست معقدة أو صعبة، وليست غريبة عنا، بل إنها حضارة دوماً في دواخلنا، ويقتضيـ الأنصـاف أن أقر بأن فكرة نشر هذه (المحاضرات) وجعلها كتاباً لم يكـن مـن عنـدياتي، وإنمـا يرجـع الفضـل فيهـا إلى بعض تلاميذي، في قسم الاجتماع، كلية الأداب، جامعة – صلاح الدين – الدراسات المسائية، الـذين توليـت تدريسهم موضوع (الفلسفة) خلال العام الـدراسي (2002-2003)، أولئـك التلاميـذ الـذين أديـن لهـم بـأن أحيوا في ذاتي الشعوري الذي افتقدته منذ سنوات، بلـذة تـدريس (الفلسـفة)، واذكـر عـلى وجـه التحديـد السيد (سرو قادر) وقرينته السيدة (سونيا صديق) اللذين (الحا) على ضرورة ترجمة هـذه المحـاضرات إلى اللغة الكردية ونشرها باللغتين العربية والكردية، غير أني تمنيت عليهما أن تقترن الترجمـة الكرديـة بالأصـل المدون باللغة العربية، وأن ينشرا معاً، ليس فقط لإثبات (تأخي) الثقـافتين الكورديـة والعربيـة، وإنمـا مـن أجل إتاحة الفرصة للدارسين (الكورد) الأعزاء لـ (التواصل) مع (النص) العربي

وفهمه واستيعابه، بتعابيره، ومفاهيمه، ومصطلحاته.

ولقد تكفل السيد (سرو) بمهمة الترجمة إلى اللغة الكوردية، في حين تطوعت السيدة (سونيا) بمساعدة أكيدة من السيد (أريان فرج) بمهمة مراجعة وتدقيق المطبوع، أما السيد (عبد السلام بروراي) فقد تكفل مشكوراً بإتمام النص العربي.

وأنني إذ أشير إلى أسماء هذه (النخبة) المجدة من طالبي العلم والمعرفة، والمتشوقين للإستزادة من الثقافة الفلسفية، لا أملك إلا أن أشكر كل فرد منها، على ما أبداه من جهود من أجل أن يخرج هذا (الكتاب)، على أكمل صورة ممكنة، مؤكداً بأنني أتحمل لوحدي تبعة أي خلل أو نقص في مضمون (الكتاب)، والذي يمكن عزوه، على أية حال، إلى قصر- الفترة التي اتيحت لي للقيام بمراجعته وإعداده للطبع، وختاماً آمل أن يسهم هذا الكتاب في أن يسد فراغاً ما في المكتبة العربية الكردية الناهضة.

د. نبيل عبد الحميد عبد الجبار

الباب الأول
الفلسفة ومباحثها

الفصل الأول

ما قبل الفلسفة، معنى الفلسفة، متى نشأت؟ أين؟ أبرز خصائص التفكير الفلسفي

لقد حاول الإنسان - منذ أن وجد على سطح الأرض ووعى نفسه - التواصل مع البيئة المحيطة به، من خلال السعي إلى ملاحظة الطبيعة والتعرف على أسرارها، والقوى المتحكمة بظواهرها، وقد استخدم في سعيه هذا أنماطاً مختلفة من التفكير تناسبت مع مستوى وعيه.

وقد توصل من خلال ذلك تدريجياً، إلى تكوين آراء ورؤى متباينة عن ذاته وعن الطبيعة وعن الكون عموماً. هذه الآراء والرؤى منها ما يعتمد على الأسطورة، ومنها ما يعتمد على الدين، ومنها ما يستند إلى الفلسفة، ومنها ما يستند إلى العلم، وتبعاً لذلك يمكن القول أن أنماط التفكير التي مارسها الإنسان يمكن أجمالها في أربعة أنماط هي:

1. التفكير الأسطوري – الخرافي
2. التفكير الديني
3. التفكير الفلسفي
4. التفكير العلمي

وسنحاول الوقوف عند نمط التفكير الأسطوري بغية التعرف على طبيعته وماهيته وأبرز خصائصه بإعتباره كان سابقاً لنشأة الفلسفة، ولكن قبل ذلك لابد لنا من التنويه إلى أن إيراد هذه الأنماط بهذا الترتيب لا يعني بالضرورة أن التفكير الأسطوري كان أول أنماط التفكير التي أهتدى إليها الإنسان الأول.

فقد يكون النمط الديني هو أول تلك الأنماط غير أن الإنسان ما لبث أن انحرف عن مسار الدين القويم، وإنساق وراء عواطفه فأصطنع الأساطير، وآمن بالخرافات بدليل أن التأريخ الإنساني يشير إلى أن البشر كانوا يشهدون بين حقبة وحقبة أخرى ظهور (نبي) أو (رسول) يدعو الناس إلى تصحيح مسارهم والعودة للدين القويم، وإذا كنا قد بدأنا هنا بالحديث عن التفكير الأسطوري فلأنه الأبسط لكي ننتقل منه إلى الأكثر تركيباً وتعقيداً.

التفكير الأسطوري – الخرافي:

هو أبسط أنماط التفكير التي لجأ إليها الإنسان في التعامل مع العامل الذي يعيش فيه، ويتمثل في محاولات الإنسان من أجل فهم العالم، ممزوجة بالتجربة والتفسيرات الخيالية القائمة على السرد الأسطوري، فعندما وجد الإنسان نفسه وسط عالم الموجودات بكل ما يحويه من كائنات وظواهر طبيعية، كان عليه – لكي يتمكن من الحفاظ على حياته وديمومتها – أن يكون على إتصال مع الطبيعة، عاملاً من خلال التجربة والخطأ، أو من خلال تقليد الحيوانات الأخرى، الإستئناس إلى الظواهر المحيطة به، وتبديد الوحشة التي يشعر بها، وتجنب الأشياء أو الإحداث أو الظواهر التي تهدد حياته، وعندما وجد الإنسان نفسه عاجزاً عن فهم الظواهر الكبيرة في الطبيعة – مثل الأمطار والفيضانات والزلازل والبراكين والموت – حاول أن يجد تفسيرات خيالية لها تتلائم مع قدراته العقلية البسيطة، وخبراته المحدودة، واتخذت تلك التفسيرات شكل أساطير. يتميز التفكير الأسطوري – الخرافي بالميل إلى عزو الأحداث والظواهر إلى قوى غيبية خفية كالأرواح والأشباح والشياطين والقوى غير المرئية الكامنة وراء الظواهر الطبيعية، أو الآلهة التي تتحكم بحدوثها بل وتتحكم حتى بمصائر البشر.

وعندما كانت أمور الحياة تسير وفق ما يشاء الإنسان ويريد فان الإنسان كان يعتقد أن الآلهة أو القوى المتحكمة بالظواهر الطبيعية أو الأرواح الكامنة في الأشياء راضية عنه، لذا كان الإنسان يعمد إلى تقديم الهدايا إليها للإبقاء على

رضاها عنه ومراعاته في شؤون حياته، أما حين كانت الظروف تعاكسه - كأن تمتنع الأمطار عن الهطول فلا تنتج الأرض محصولاً جيداً، أو كأن تبور تجارته، أو عندما يفقد شخصاً عزيزاً عليه، أو يصاب هو أو أحد أفراد أسرته بمرض -، فإنه كان يفسر ذلك بأنه يدل على عدم رضا الآلهة أو الأرواح عنه، فيعمد إلى أسترضائها من خلال تقديم الهدايا والقرابين والأضاحي.

وكان هذا النمط من أنماط التفكير هو السائد ظل الحضارة: العراقية القديمة، والمصرية القديمة والأطوار الأولى للحضارة اليونانية، إذ تشير نتائج الاستكشافات والتنقيبات الأثرية وما عثر عليه من ألواح ورقم وكتابات، إلا أن أبناء تلك الحضارات القديمة كانوا يعتقدون بأن الكون قد نشأ بفعل إرادة الآلهة، وإن كل إله يتحكم بإحدى الظواهر الطبيعية يسخرها كيفما يشاء، بل إن كل إله مسؤول عن مصائر مجموعة من البشر، وهو الذي يقرر مسار حياتهم, أما بإتجاه الخير والسعادة أو بإتجاه الشر والشقاء.

وعموماً يمكن إجمال أبرز خصائص التفكير الأسطوري الخرافي في ما يلي:

أ- **الأحيائية - Animism -:** بمعنى أنه يعزو لكل شيء صفة الحيوية، فالجمادات والظواهر الطبيعية تمتلئ، وفقاً لمنطق هذا النمط من التفكير، بالحياة، شأنها شأن الإنسان، بل إن سائر الأشياء الموجودة في الكون، ولا سيما تلك التي يدركها الإنسان، أو تكون له علاقة معها، تتصف بالخصائص ذاتها التي يتصف بها الإنسان وتراودها المشاعر والانفعالات ذاتها التي تراود الإنسان.

ب- **السببية:** بمعنى أن التفكير الأسطوري يحاول دائماً أن يتلمس (أسباباً) أو (عللاً) للظواهر والأحداث التي تقع أو تجري من حول الإنسان. فما من شيء إلاّ وله سبب، وكان الإنسان يعتقد أن عليه معرفة ذلك (السبب) وكان يحاول العثور عليه من خلال ربط الظاهرة أو الحدث بظاهرة أخرى، أو حدث آخر يسبقه أو يقترن به.

ج- **الغيبية:** فالتفكير الأسطوري كان يعزو حدوث الأشياء والظواهر، ولا سيما الكبيرة منها والتي تشكل تهديداً له أو تمس حياته ومصيره، يعزوها إلى قوى غامضة، خفية، لا مرئية، غير مدركة مباشرة بالحواس، غير حاضرة، أي بعبارة أخرى (غائبة)، ومن هنا جاء وصفها بـ (الغيبية).

وبعد أن تعرفنا على أبرز خصائص التفكير الأسطوري، الذي سبق نشأة الفلسفة، لنحاول أن نتعرف على التفكير الفلسفي، أو بالأحرى الفلسفة، تعريفها، ماهيتها.

الفلسفة – تعريفها، ماهيتها:

لعل مما يدعو إلى الاستغراب القول أنه من الصعب تقديم تعريف موجز ودقيق وموحد للفلسفة على غرار ما هو متبع في العلوم الأخرى، ويمكن إجمال أسباب هذه الصعوبة في عاملين أساسيين:

العامل الأول: فيتمثل في أن كلمة (فلسفة) يختلف معناها تبعاً لاختلاف المذاهب والمدارس الفلسفية، فالتعريف الذي يقدمه اتباع (المذهب التجريبي – Empiricism) للفلسفة يرفضه اتباع (المذهب المثالي – Idealism) والتعريف الذي يقدمه اتباع (المذهب الحدسي – Intuitionism) يرفضه اتباع (المذاهب الماركسي – Marxism).

العامل الثاني: الذي يجعل من الصعب تقديم تعريف موحد دقيق موجز للفلسفة، فهو أن لفظ (الفلسفة) يختلف تعريفه أيضاً باختلاف العصور التاريخية – فالتعريف الذي كان سائداً، مثلاً، في العصر اليوناني، تغير في العصر الوسيط، هذا بدوره تغير في العصر الحديث، كما تغير في عصرنا الراهن، ففي العصر اليوناني نجد أن الفلسفة، خاصة عند الفلاسفة اليونان الأولين، كانت تعني المعرفة الخالصة، أي المعرفة التي لا يقصد من ورائها إلى أية منفعة مادية أو غاية عملية، وإنما هدفها –

البحث عن الحقيقة والاهتداء إليها.

أما في القرون الوسطى، فقد كانت الفلسفة أداة للتوفيق بين العقل والنقل، أي بين المعرفة التي يتوصل إليها العقل بالتأمل والتفكير، وبين المعرفة التي جاء بها الوحي والدين.

أما في العصر الحديث: فقد تطور مفهوم (الفلسفة) تطوراً كبيراً، وأن كانت في مراحلها الأولى قد استمدت أصولها من الفلسفة اليونانية - على حقيقتها وليس كما روجها فلاسفة القرون الوسطى، ولقد كان من نتائج انبعاث التفكير الفلسفي الأصيل أن تحددت المذاهب الفلسفية، فتحددت تبعاً لذلك مفاهيم (الفلسفة) ومعانيها عند كل مذهب، بل عند كل فيلسوف أمثال ديكارت (1596 – 1650) وكانط (1724 – 1804) وكونت إلاّ أن أول من استخدم كلمة (الفلسفة) بهذا المعنى هو الفيلسوف وعالم الرياضيات الشهير فيثاغورس، (حوالي 580 – 500 ق.م)، إذ يروى أن اتباعه ومريدوه، عندما أرادوا التعبير عن أعجابهم بآرائه وأفكاره، وصفوه بأنه (حكيم) فأعترض على هذا الوصف قائلاً: (إنني لست حكيماً، لأن الحكمة صفة تضاف أو تنسب إلى الآلهة، وما أنا ألا محب للحكمة).

وكما هو واضح، فإننا حتى الآن لم نتمكن من استخلاص تعريف - بالمعنى المحدد للكلمة - للفلسفة، وما خلصنا إليه، إنما هو تفسير أو توضيح الدلالة اللغوية لكلمة (الفلسفة).

غير أن هذا ينبغي أن لا يدفعنا إلى اليأس من أمكان التوصل إلى تحديد أو تعريف ولو عام لكملة استخلاص تعريف موحد وشامل لكلمة الفلسفة، فَلِمَ لا نحاول التعرف على معنى ودلالة وخصائص (الفيلسوف) ونتساءل: من هو الفيلسوف ؟

الفيلسوف هو ذلك الإنسان الذي يقف مما يحيط به من أشياء وظواهر وأحداث موقف المتسائل، يسأل نفسه محاولاً استعمال عقله للوصول إلى الجواب، إلى الحقيقة.

والواقع أن الدأب على إلقاء الأسئلة وإثارة المشاكل الفكرية، ليس عملاً خاصاً بالفيلسوف وحده، بل إن الناس جميعاً يتساءلون، وأن إلقاء الأسئلة خاصية أصلية في الإنسان، فكل إنسان يتساءل عن سر أو سبب ظاهرة تلفت انتباهه وتثير حيرته، إلا أن الفيلسوف يتميز عن غيره من الناس بخصلتين أساسيتين هما:

1. الاستمرار في التساؤل وطرح المشاكل الفكرية.
2. تجاوز المشاكل الجزئية الفرعية والارتفاع بأسئلته إلى مستوى المشاكل العامة، التي لا تخص فرداً بعينه بل تهم الإنسان، كل إنسان أو الإنسانية جمعاء.

وفي ضوء ذلك يمكننا القول، أن الفلسفة هي محاولة التساؤل عن ماهية الأشياء والأحداث والظواهر والمفاهيم، وكيفية نشأتها وغالباً ما يحاول الفلاسفة صياغة إجاباتهم على شكل نظام فلسفي يتناول الكون وما فيه من مظاهر الوجود وظواهره بما فيها الاجتماع الإنساني والإنسان ونشاطاته ومظاهر حياته.

ولقد ذهب الباحثون في أصل الفلسفة ونشأتها - من حيث المكان - مذهبين مختلفين، ففريق يرى أنها نشأت في بلاد اليونان، وصدرت عن الروح اليونانية الخالصة (ومن هؤلاء أرسطو طاليس، من القدماء. ومن المحدثين نيتشه وزيلر وبيرنت وكونفورد). وفريق آخر يرى أنها وليدة أفكار أجنبية وفدت على اليونان من مصر القديمة وبلاد بابل (ومن هؤلاء من القدامى: ديوجينوس لايريتوس، ومن المحدثين ميلو رأي وجورج ساروتون). أما نشأة الفلسفة - من حيث الزمان - أو بدايتها الفعلية بمعناها المحدد، فيمكن القول أن الفلسفة بدأت في أوائل القرن السادس قبل الميلاد، وعلى يد أول الفلاسفة طاليس الأيوبي (حوالي 624 - 547 ق.م).

والواقع أن بداية الفلسفة هي في عين الوقت بداية العلم، لأن الإنسان في بداية العلم، لأن الإنسان في بداية وعيه، كان اهتمام يشكل كل ما حوله، وكان يتساءل عن كل ما يلفت انتباهه، وبالتالي فإن الفلسفة كانت تشمل كل أصناف

المعرفة – الطب، الموسيقى، الفيزياء، الفلك، الأحياء، النفس الإنسانية، الاجتماع الإنسان .... وغيرها – إن محاولات المعرفة المختلفة قد بدأت كلها بوصفها استطلاعاً فلسفياً، بمعنى أنها في بدايتها كانت ضمن نطاق اهتمام الفيلسوف، إلا أنها من خلال تطورها، وعندما غدا كل منها يرتكز إلى أسس متينة، وصار يصطنع لنفسه أو طريقة خاصة ويستخدم وسائل وأدوات خاصة في البحث والتحري، ومحاولة الإجابة عن التساؤلات التي طرحها، أخذ كل منها ينفصل عن الفلسفة ويستقل بكيانه. وهكذا انفصل عن الفلسفة علم الفلك، والفيزياء، والطب بفروعه، وعلم الاجتماع .... وغيرها.

وبعد محاولات الانفصال هذه تحددت اهتمامات الفلسفة بشكل أساسي بالمباحث التالية:

1. مبحث الوجود – Ontology – الاونطولوجيا.
2. مبحث المعرفة – Epistemology – الابستمولوجيا.
3. مبحث القيم – Axiology – الاكسيولوجيا.

ويندرج تحت هذا المبحث الأخير:

- علم الأخلاق – Ethics.
- علم المنطق – Logic.
- علم الجمال – Aesthetics.

غير أن هذا لا يعني أن الفلسفة قد قطعت صلتها نهائياً بالعلوم المتخصصة التي انفصلت عنها، لأن جميع ميادين العلم تحف بها منطقة محيطة من المجهول، وحين يصل المرء إلى مناطق الحدود ويتجاوزها فأنه يغادر أرض العلم ويدخل ميدان التفكير التأملي. وهذا النشاط التأملي هو نوع من الاستكشاف أو الاستطلاع، وهو يشكل واحداً من مقومات الفلسفة.

وعلى هذا الأساس فإن هناك اليوم صلات وثيقة بين الفلسفة وميادين

العلم التي استقلت بكيانها، نجمت عنها نشاطات للفلسفة مبنية على نتائج تلك العلوم، فهناك مثلاً: فلسفة الفيزياء، وفلسفة الأحياء، وفلسفة الكيمياء، وفلسفة الرياضيات وفلسفة اللغة ... إلخ.

أبرز خصائص التفكير الفلسفي.

يتميز التفكير الفلسفي بالسمات الأساسية التالية:

أ -العقلانية:

ينطلق التفكير الفلسفي من العقل وحده، ويتقيد في استقصائه وبحثه ومحاولاته للإجابة عن التساؤلات بالعقل والمنطق، أي العمليات العقلية الاستدلالية التي تقوم على جملة من المبادئ يراعيها العقل ويلتزم بها في نشاطه، ومن هنا كان اعتماد فلاسفة القرون القديمة والقرون الوسطى على العقل وحده مصدراً للمعرفة والعلم، حيث أنهم كانوا يعتقدون أنه من الممكن استخراج المعرفة كلها، والعلم كله، من بعض القضايا الكلية العقلية هو من خلال العلميات المنطقية فقط، دون الحاجة إلى الرجوع إلى الواقع والتجربة لغرض الملاحظة والاختبار.

وتبعاً لذلك يمكن القول أن الفلسفة، وفق هذا المفهوم، تتسم علاوة على كونها عقلية، بأنها تأملية تقصر نشاطاتها ضمن حدود العقل ومجال نشاطه ولا تتعداها إلى التجربة المحسوسة في العالم المادي المجسد.

ب -النقد والتحليل:

إن التفكير الفلسفي نقدي – تحليلي، ذلك أن الفيلسوف يبدأ دوماً، صراحة أو ضمناً، بتحليل المعارف والتصورات ومختلف الآراء والنظريات السائدة، تحليلاً نقدياً، يستهدف بيان حقيقتها أو زيفها، وهو إذ يفعل ذلك، لا يشغل نفسه بفحص كل جزيئة على حدة، وإنما يعمد في الغالب إلى نقد (الأسس المعرفية) التي تقوم عليها تلك المعارف والتصورات، وذلك بالشك في مدى صدقها والتحقق من

مدى صوابها، حتى إذا ما تم ذلك واستخلصت منه جملة من الآراء والأفكار السليمة التي لا يطالها الشك وتصلح أن تتخذ أساساً للانطلاق، يبدأ الفيلسوف بالبناء عليها.

والواقع إن الفلسفة لا تقف عند حدود فحص الآراء السائدة والمعارف القائمة، سواء منها المعتقدات الشعبية أو الدينية أو النظريات الفلسفية، بل أنها تتجاوز ذلك إلى نقد وتحليل أدوات المعرفة ذاتها، فيبحث الفيلسوف هكذا في (امكانية قيام المعرفة) وفي (الطرق والوسائل الموصلة إليها)، وفي تحديد شروطها، وغير ذلك من المباحث التي تدخل في إطار ما يسمى بـ (الابستمولوجيا - نظرية المعرفة).

ج - الشمول والعمومية:

يتميز التفكير الفلسفي، أيضاً بطابع الشمول والعمومية، ذلك أن من الشروط الضرورية لكل تفكير فلسفي أن يكون نطاق نشاطه واسعاً غير محدود، ومجال بحثه شاملاً غير مقيد.

لأن الفلسفة - كما يقول ول ديورانت - هي (ويتضح في الحال، أن أية مشكلة يمكن أن تكون مادة للفلسفة، بشرط أن تدرس من زاوية شاملة في ضوء سائر التجارب والرغبات الإنسانية، ذلك لأن طابع الفكر الفلسفي، ليس في دقة النظر، بمقدار ما هو في سعة النظر ووحدة الفكر) وتبعاً لذلك، فإن الفيلسوف لا يركز جهده على وجود هذا الشيء، أو ذاك وإنما يعالج (الوجود) بعامة، دلالته، شروطه، طبيعته، كما أنه لا يقف عند ملاحظة كائن حي إلا لينتقل التساؤل عن ماهية الحياة وشروطها وغايتها، ولا يستوقفه تطور نمو نبته أو إنسان إلا لينتقل منه إلى الأعم ويتساءل عن معنى التطور وماهيته وشروطه وقوانينه وغايته.

د - التأمل والتركيب:

أن التفكير الفلسفي تفكير تأملي - تركيبي، حيث أن الفيلسوف يسعى من وراء معالجاته - سواء تناولت تلك المعالجات البحث في الوجود، طبيعته وعلله

وغايته، كالبحث في اللـه واصل الكون والنفس، طبيعتها ومصيرها، والبحث في مشكلة الثبات والتغيير، والسكون والحركة، والوحدة والكثرة، وغير ذلك من المسائل التي تدخل في إطار ما يسمى بمبحث (الاونطولوجيا)، وسواء تناولت معالجات الفيلسوف البحث في أسس المعرفة ووسائلها وطبيعتها، أو تناولت البحث في المسائل التي تدخل ضمن نطاق مبحث (الاكسيولوجيا – القيم) – أقول: إن الفيلسوف يسعى من وراء معالجاته تلك إلى الخروج من أبحاثه ببناء تأملي تركيبي متناسق متماسك.

إن التفكير الفلسفي، في جانبه التأملي – التركيبي هذا، يحاول أن يصوغ كل المعارف، ما يتعلق بأصل الحياة، أو بالإنسان فكره ووعيه ومساره ومصيره، يحاول أن يصوغ ذلك كله في مركب كلي منطقي ومعقول، وبعبارة أخرى، إن الفلسفة تمثل الجهود التي ترمي إلى الجمع والتوليف بين المعطيات المعرفية وصياغتها على شكل نسق متكامل أو نظام فكري.

الفصل الثاني

مباحث الفلسفة

إن التعرف على أي شيء، يمكن أن يكون من ناحيتين: من الداخل، أي بنيته، تركيبه، أو تكوينه، وكذلك من الخارج، أي من خلال معرفة كيفية نشأته، وتتبع نموه وتطوره، والإلمام بما يبدو لنا من خصائصه وصفاته ومزاياه، في كل طور، أو عنصر، أو مرحلة.

ويصدق ذلك على (الفلسفة)، كما يصدق على أي شيء آخر، ولذا فإنني ارتأيت أن أقسّم محاولة التعرف على الفلسفة إلى قسمين، يشتمل أولهما على محاولة التعرف على الفلسفة من الداخل، في حين يشتمل ثانيهما على محاولة التعرف على الفلسفة، منظوراً إليها من الخارج، وحديثنا هنا سينصب على محاولة التعرف على الفلسفة من الداخل.

أرجو من القارئ الكريم أن يتخيل معي (الفلسفة) على أنها (بناء) أو (بيت) كبير، يشتمل، في وضعه الحالي، على قاعات كبيرة وغرف صغيرة، فلنحاول، ندخل إلى هذا البيت لنتعرف على عدد قاعاته الرئيسية، وغرفه، ونلّم بوظيفة كل قاعة أو غرفة، وما الذي يستقطب اهتمام شاغلي كل قاعة أو غرفة من الناس.

إننا عندما ندخل إلى هذا (البناء) أو (البيت)، سنجد في مقابلنا ثلاث قاعات رئيسة كبيرة، على باب كل منها (لافتة) تدل على اسمها.

فالقاعة الرئيسة الأولى على بابها (لافتة) مكتوب عليها (علم /أو / نظرية الوجود – Ontology) تعلمنا بـ (مهمة) أو (واجب) شاغلي هذه القاعة من الناس، وهو: البحث في، أو دراسة – (الوجود)، بهدف التعرف على أصله،

بدايته، طبيعته، أو ماهيته، وتتعدد آراء هؤلاء الناس حول هذه المسائل، وتتشكل من تلك الآراء: اتجاهات، ومذاهب، ومدارس، سنتعرف على أهم تفاصيلها لاحقاً.

أما (القاعة) الثانية، فإنها تحمل هي الأخرى على بابها (لافتة) كبيرة تقول: (علم / أو / نظرية المعرفة – Epistemology)، مشيرة إلى القضايا أو الشؤون التي يهتم بمعالجتها والبحث فيها شاغلو تلك القاعة، وهي، على أية حال، البحث في (المعرفة) – اصلها ومصدرها، وسائلها وأدواتها، حدودها ومداها، طبيعتها وماهيتها. فهذه المسائل هي مدار بحث شاغلي هذه القاعة من الناس المتفلسفين. وسنعرف، لاحقاً، انهم ينقسمون إلى زمر وجماعات وفرق، لكل منها وجهة نظرها ورأيها في هذه المسائل والقضايا، ومن وجهات النظر هذه تشكلت اتجاهات، ومذاهب، ومدارس، تعالج كلها موضوع (المعرفة).

والقاعة الثالثة، تحمل هي أيضا، على بابها (لافتة) تدل على نوعية النشاط الذي يمارسه الناس (المتفلسفون) الموجودون فيها، وتحمل تلك اللافتة الكلمات التالية: (علم القيم Axiology) مشيرة بذلك إلى أن اهتمام شاغلي تلك القاعة ينصب على البحث في (القيم) الأساسية (الثلاث) التي يتعامل أفراد البشر بموجبها مع الظواهر والأشياء التي تحيط بنا، أو يتعاملون بموجبها مع بعضهم البعض _ وهي: قيمة (الخير – Good)، وقيمة (الحق –True) أو (الحقيقة Truth) وقيمة (الجمال – Beauty).

وكما هو واضح، فان هذه (القاعة) تشتمل بدورها، على (ثلاث) غرف منفصلة، أما الغرفة الأولى منها، فان شاغليها من المتفلسفين، يتركز اهتمامهم على البحث في (قيمة – الخير)، وما يتصل بها من (قيم) أخرى، مثل الفضيلة، الرذيلة، السعادة وغير ذلك، محاولين تحديد ماهيتها، طبيعتها، معايير قياسها، كيفية تحققها. ولهذا فان هذه (الغرفة) الأولى تتصدر بابها (لافتة) كتب عليها (علم الأخلاق – Ethics).

أما (الغرفة) الثانية، فان شاغليها من المتفلسفين، يتركز اهتمامهم على مسائل أخرى، من قبيل: كيف يتم التوصل إلى (الحق) أو (الحقيقية)، وما هي الشروط التي ينبغي أن تتوفر في أية فكرة لكي نحكم عليها بأنها تمثل (حقيقة)، وما هي القوانين التي ينبغي أن يراعيها (الفكر) في سعية للتوصل إلى (الحقيقة) ؟ كيف بدأ البحث في هذه المسألة؟ وما هي التطورات التي طرأت، لاحقاً، على هذا المسعى. وتحمل هذه (الغرفة) الثانية، على بابها (لافتة) كتب عليها: (علم المنطق – Logic). في حين تحمل (الغرفة) الثالثة على بابها (لافتة) كتب عليها: Aesthetics)، دلالة على أن شاغليها من الناس المتفلسفين، يتركز اهتمامهم على البحث في (قيمة) أخرى، تهم البشر، وهي قيمة (الجمال)، فيتداولون حول: الجمال – ما المقصود به ؟ ومتى بدأ البحث فيه ؟ وكيف تطور ؟ وما هي أبرز أو أهم الآراء التي قيلت بخصوص تفسيره وتحديد ماهيته وطبيعته ؟

والواقع، أن التعرف على الفلسفة، يقتضي – علاوة على ذلك، تسليط بعض الضوء على طبيعة العلاقة بين (الفلسفة) التي كانت (الأم) الرؤوم،الحانية، التي احتضنت لفترة طويلة شتى أشكال المعرفة الإنسانية، من جهة، ومن بناتها أو أبنائها من أشكال المعرفة التي انفصلت عنها، واستقلت بكيانها ليشكل كل منها (علما) مستقلا، قائما بذاته، كيف كانت العلاقة في البداية بين (الأم) من جهة، و(الأبناء) من جهة أخرى، ثم كيف تطورت تلك العلاقة، وكيف اصبح طابعها، على مر العصور والمراحل، وهذا ما تناولته في ختام حديثي عن الفلسفة والتعريف بها.

والآن، بعد أن عرفنا ما تصميم أو تكوين (البناء) الذي ندعوه (الفلسفة)، وماذا يشتمل عليه في داخله، بشكل عام، أرجو من القارئ العزيز، أن يستعد ويهيء نفسه لكي ندخل معا في كل (قاعة) من قاعات ذلك البناء، الذي ندعوه بـ (الفلسفة)، أي بتعبير آخر، أرجو من القارئ العزيز، أن يعد نفسه، ويتهيأ لأن نقف أمام كل (مبحث) من مباحث الفلسفية الأساسية أو الرئيسة ونحاول التعرف

على ماهية الموضوعات والمسائل التي يدرسها أو يبحث فيها، وما هي أبرز الآراء، ووجهات النظر، التي قالها الفلاسفة بخصوص تلك الموضوعات أو المسائل، وماذا نجم عن تلك الآراء من اتجاهات رئيسية ومذاهب فرعية، ومدارس خاصة، وأول تلك (المباحث) الرئيسية التي سنتحدث عنها، (مبحث – الوجود) فلنحاول التعرف عليه وعلى تفاصيله.

مبحث الوجود – Ontology

إن مبحث الوجود (الأونطولوجيا) هو أحد المباحث الهامة التي تشكل موضوع الفلسفة العامة، أن لم يكن على الإطلاق، ذلك أن الفلسفة، عند القدماء، كانت تهتم أول ما تهتم بـ(الوجود). وإذا كانت الأبحاث الفلسفية قد اتجهت في القرون القليلة الماضية إلى القضايا المتعلقة بالمعرفة، فان الفلسفة المعاصرة قد أعادت لـ(الوجود) أهميته ومكانته، حتى اصبح من الممكن القول بان الاتجاهات الفلسفية المعاصرة، هي على العموم، اتجاهات (وجودية).

ولكن، ما هو الوجود ؟

سؤال تستحيل الإجابة عنه، اللهم إلا إذا قلنا: (الوجود نقيض العدم)، ولكن هل نكون قد استفدنا شيئاً؟ يقينا، لا ! ذلك لأننا سنتساءل فوراً: ما العدم؟

إن كلمة (الوجود) غير قابلة للتعريف، لأنها هي أساس كل تعريف، فقولنا أن شيئاً من (هو) كذا معناه، بقولنا عنه (هو)، أننا نضفي عليه أول وقبل كل شئ، صفة (الوجود)، قبل إن نضيف إليه صفات أخرى تحدده وتميزه عن غيره من الأشياء.

إن فكرة الوجود، فكرة بسيطة، ندركها بسهولة إذا أخذناها كواقعة نحياها، ولكنها مع بساطتها في العمومية أو كما قال أرسطو: (هو- أي الوجود- أكثر الأشياء كلها عمومية وكلية)، وهذه العمومية والكلية اللتان ليس بعدهما مزيد، هما ما يجعلان من (تعريف) الوجود، شيئاً ليس في متناول الإنسان: فالتعريف

تحديد، والعمومي الكلي غير قابل للتحديد، وإلا فقد عموميته وكليته. أن (الوجود) بهذا المعنى هو ما يسميه الفلاسفة بـ (الوجود المطلق) تمييزا له عن الوجود (المعين) أي الوجود إما في الموضوع أو الذات، في المادة أو في الروح.

إننا إذا تساءلنا: تُرى لو أننا أسقطنا من حسابنا هذه الظاهرة المحسوسة أو تلك، ولو أننا جرّدنا بفكرنا خصائص الأشياء الحسية خاصية بعد أخرى، فما الذي نعثر عليه في النهاية؟ ما المبدأ النهائي الذي نصل إليه: أهو المادة أم الطاقة أم العقل أو الروح؟

إننا عندما نثير هذه التساؤلات نكون في صلب ما يسمى في الفلسفة بـ (مشكلة الوجود – أو – الأونطولوجيا). ذلك إن الأونطولوجيا هي (البحث في الوجود بما هو وجود) أي بغض النظر عن خصائصه الجزئية أو مظاهره الحسية، فسواء تحدثنا عن هذه الشجرة أو هذا المنزل أو هذا القلم أو العالم... الخ، فان صفة أساسية تسبق أية صفة أخرى لابد أن تتصف بها هذه الموجودات جميعا، والعلم الذي يدرس هذه هي الصفة هو العلم الذي يسقط من حسابه التفصيلات والاختلافات والفروق الجزئية التي يمكن أن تكون موضوعا للعلوم الأخرى، لكي يركز دراسته على خاصية واحدة هي (الوجود)، فهو إذن يدرس، (الوجود من حيث هو وجود)، الوجود المجرد (وليس الوجود المتعين أو المحدد لهذه الشجرة أو ذلك القلم)، الوجود بغض النظر عما يتمثل فيه من الموجودات.

وقد وحّد مؤرخو الفلسفة بين (مبحث الوجود) و(الميتافيزيقا- أي ما وراء الطبيعة)، وعلى الرغم من أن (أرسطو) كان قد اقترح تسمية مبحث الوجود بلفظة (الفلسفة الأولى) تمييزا لها عن الفلسفة الثانية والتي هي (العلم الطبيعي)، إلا أن لفظة (الميتا فيزيقا) ما لبثت أن شاعت عقب وفاته، وكان أحد تلامذته وشرح فلسفته، واسمه (اندرونيكوس الرودسي) أول من استخدم لفظة (ميتافيزيقا) للدلالة على ما اسماه ارسطو (الفلسفة الأولى)، وقد تم ذلك عندما قام بنشر مؤلفات ارسطو، في منتصف القرن الأول قبل الميلاد، وهناك في الواقع رأيان

حول سبب إطلاق هذه التسمية، يعتقد أصحاب الرأي الأول: أنه أطلق هذه التسمية لأنه وضع بحوث ارسطو في (الفلسفة الأولى) بعد دراساته في العلوم الطبيعية (الفيزيقا - أو - الفيزياء)، وبالتالي فأن ترتيب الفلسفة الأولى جاء بعد الفيزيقا، ولذا سميت (الميتافيزيقا) - أي ما راء الطبيعة.

أما أصحاب الرأي الثاني: فيعتقدون أن سبب التسمية هو أن (اندرونيكوس) قد أراد بإطلاق هذه التسمية، للدلالة على الموضوع الذي يدرسه، أي أنه يبحث في ما وراء الظواهر المحسوسة. وليس بين المؤرخين اتفاق على أي الرأيين هو الأقرب إلى الصواب.

إن السؤال الأساسي الذي تطرحه (الانطولوجيا - أو - مبحث الوجود) هو: ما هي طبيعة الواقع النهائي الذي يكمن وراء الظواهر المحسوسة ؟ أو ما هو المبدأ الأساسي الذي يتكون منه العالم ؟ إن الإجابات عن هذا السؤال تتعدد وتتباين، تبعاً لتعدد وتباين المذاهب الفلسفية، والواقع، أن المذاهب الفلسفية، في إطار مبحث الوجود، قد تعددت وتباينت وفقا لاعتبارين.

الاعتبار الأول: يتعلق بما يسمى (المسألة الأساسية في الفلسفة).

الاعتبار الثاني: يتعلق بموقف الفلاسفة الأونطولوجي من قوام أو مكونات العالم، من حيث وحدتها أو تعددها وكثرتها.

ففيما يتعلق بالاعتبار الأول، يمكن القول، أن المسألة الأساسية في الفلسفة كانت (مسألة العلاقة بين الوعي والمادة) فلقد تساءل الفلاسفة، في هذا الصدد: أيهما الأسبق في الوجود، الوعي أم المادة ؟ ما هي طبيعة العلاقة بين (الوعي) و(المادة) ؟ هل يتطابق (الوعي بالعالم) مع (العالم) نفسه ؟ هل أن (الوعي) قادر على أن يعكس العالم بصدق ودقة ؟

وفي ضوء الإجابة عن هذه التساؤلات، انقسم الفلاسفة إلى قسمين رئيسين: فالفلاسفة الذين اعتقدوا أن (المادة) هي الأسبق في الوجود و (الوعي) ثانوياً، وناتجاً عن التأثير الذي يحدثه فيه العالم الخارجي الموجود موضوعيا، هؤلاء

الفلاسفة اندرجوا ضمن ما صار يسمى بـ (الاتجاه المادي – Materialism). أما الفلاسفة الذي اعتقدوا أن (الوعي) هو الأسبق في الوجود واعتبروه الواقع الحقيقي الوحيد، وأن المعرفة ليست انعكاساً للوجود المادي، وإنما مجرد إدراك الوعي لذاته هؤلاء الفلاسفة اندرجوا ضمن ما صار يسمى بـ(الاتجاه المثالي – Idealism).

ولنحاول الآن، الوقوف عند كل واحد من هذين الاتجاهين الأساسين، ضمن إطار الفلسفة عموماً، وضمن إطار مبحث الوجود بوجه خاص، بغية التعرف على تفاصيلها:

أولا: الاتجاه المادي:

المادية، بمعناها الفلسفي، هي النزعة القائلة بأن كل ما هو موجود مادي، أو يعتمد كلية في وجوده على المادة. وهذه النزعة قديمة قدم الفلسفة، ويمكن أن نجد بداياتها لدى الفلاسفة اليونان الأوائل، في محاولتهم تفسير الكون بإرجاعه إلى عنصر من العناصر في الطبيعة، كالماء والهواء والنار والتراب، أو هذه كلها مجتمعة، غير أن النزعة المادية لم تتخذ صيغتها الواضحة نسبياً إلا عند ديموقريطيس (470 – 361 ق.م) الذي ذهب إلى أن الموجودات كلها تتألف من جواهر مفرده، يفصل بينها فراغ، وهي جزئيات لا متناهية العدد ولا تقبل القسمة بالفعل، تتميز بصفتين أساسيتين هما: الشكل والمقدار، وهي تتحرك حركة آلية، فينشأ عن حركتها اجتماع بعضها ببعض على صور شتى، ومن هنا ينشأ (كون) الأشياء أي تكونها، فإذا انفصلت هذه الجواهر عن بعضها كان (فساد) الأشياء، أي انحلال الموجودات. وحتى (النفس) برأي ديموقراطيس، تتألف من هذه الجواهر المادية، وأن كانت جواهرها أسرع حركة وأدقّ والطف شكلاً واذا كان سقراط وأفلاطون وارسطو، قد قاوموا النزعة المادية في تفسير الوجود، فقد عمل على أحيائها من بعدهم ابيقور (270 ق.م) والشاعر الروماني لوكريتيوس.

وبعد أن خمدت النزعة طوال فترة العصر الوسيط، تم في القرن السابع عشر

أحياء النزعة الذرية المادية، التي آمن بها العديد من العلماء والفلاسفة، مثل غاليليو ونيوتن وهوبز، وكان مما ساعد على رسوخ هذه النزعة اجتماع شواهد من علم الأرض (الجيولوجيا)، ونظرية التطور العضوي، دلت على أن الحياة والعقل قد تطورا من المادة اللاعضوية الجامدة، وفي القرن التاسع عشر طرحت المادية نفسها من خلال مذهبين أو اتجاهين هما:

1. المادية الديالكتيكية.
2. المادية الميكانيكية

ثانياً: الاتجاه المثالي:

يعرّف (لالاند)، في معجمه الفلسفي، المثالية بأنها (الاتجاه الفلسفي الذي يرجع كل وجود إلى الفكر) وإن اصل تسمية (المثالية) متأت من القول بان وجود الأشياء الطبيعية هو ما يدرك، أو أنها ليست إلا أفكارا Ideas، ومن هنا جاءت كلمة Idealism بمعنى المثالية.

ويفرق (لالاند) بين نوعين من المثالية:

1. المثالية التي ترجع كل وجود إلى الفكر الفردي، أو الفكر الإنساني ويسمى هذا النوع من المثالية بـ (المثالية الذاتية)
2. أما النوع الثاني فهو الذي يرجع كل وجود إلى الفكر بصفة عامة، سواء كان هذا الفكر كليا مطلقا أم فكراً إلهياً. ويسمى هذا النوع بـ (المثالية الموضوعية) أو (المثالية المطلقة)

فالمذهب المثالي، إذن ينكر أن تكون المادة مستقلة قائمة بذاتها، ويؤكد أن كل ما هو موجود هو الفكر (أو ما في معناه - كالروح أو العقل)، فالطبيعة حسب ما يعتقد أنصار المثالية، ليست مستقلة ولا مكتفية بذاتها، وما قد يبدو أو يتراءى من الاستقلال في الطبيعة ما هو إلا مجرد وهم، لأنها تعتمد في وجودها على الفكر (أو - الروح أو العقل) فبدون الفكر لا يكون هناك وجود للطبيعة. وهناك، بين

مؤرخي الفلسفة، من يفصل بين (المذاهب المثالية) و(المذاهب الروحية)، باعتبار أن (المثالية) تنكر وجود المادة، في حين أن الروحية، عندما تجعل الروح اصل الكون لا تنكر وجود المادة.

ولكن مهما كان الأمر، فأن هذه المذاهب كلها (مثالية وروحية) تلتقي عند فكرة أساسية، وهي أن الروح أو الفكر أو العقل (لا المادة) هو المعطى الأول، في حين أن المادة ما هي إلا معطي ثان يتوقف على الفكر، وسنقف عند كل نوع من نوعي المثالية، من خلال التعرف على ابرز ممثليها.

أولاً: المثالية الذاتية – Subjective Idealism:

ابرز مثل على المثالية الذاتية هو مذهب الفيلسوف الإنكليزي جورج باركلي (1685-1753)، الذي يقوم على إلغاء وجود المادة كشيء مستقل عن العقل. فالمادة عنده، والصفات المادية، لا وجود لها إلا في عقل من يدركها، فلو لم يكن هناك عقل يدرك المادة لما كان هناك عالم مادي. يقول باركلي: (أن وجود الموجود هو أن يدرِك أو يدرَك). فإذا لم يكن موجود ما ذاتاً مدرِكة، أو لم يكن موضوعاً مدرَكاً، فإنه لا يمكن أن نقول عنه أنه موجود، ويشرح (باركلي) ذلك في المحاورة الثالثة من كتابه (المحاورات الثلاث بين هيلاس وفيلونوس) فيقول: (أسال صاحب الحديقة لماذا يعتقد بوجود شجرة البلوط في حديقته، فيقول أنه يعتقد بوجودها لأنه يراها ويلمسها أي يدركها بحواسه، ثم اسأله بعد ذلك لماذا يؤمن بأن شجرة البرتقال غير موجودة في الحديقة، فيجيبك أنه يعتقد أنها ليست موجودة لأنه لا يراها في حديقته). وهكذا فالشيء الواقعي الذي يتصف بصفة الوجود هو ما يدركه البستاني، أما ما لا يدركه فهو غير موجود، وهكذا ربط (باركلي) وجود الأشياء بعملية الإدراك، فالعقل لا يدرك الأشياء فحسب بل هو يخلقها، لأن الأشياء المادية لا وجود لها إلا بمقدار ما تكون موضوعا للإدراك.

على أنه ينبغي أن لا نفهم من ذلك أن (باركلي) يزعم أن الشيء الذي لا أدركه الآن غير موجود بالمرة، كلا، فهذا القلم الذي اكتب به موجود لأنني أراه

بعيني وألمسه بيدي، فإذا تركته هنا فوق المنضدة وخرجت من الغرفة، فأن القلم مع ذلـك يبقى موجوداً ومعنى وجوده إنني لو كنت في الغرفة لرأيته أدركته، كما قد يكون معنى وجـوده أن هناك عقلا آخر يدركه. أن الذي ينفيه (باركلي) هو أن يقال أن للقلـم وجـودا مسـتقلا عـن العقـل الذي يدركه، أي أن يكون (جوهره) موجودا بذاته ومستقلا عن غيره.

إن ما يسمى بـ (الجوهر المادي)، برأي باركلي، لا وجود له، وإنما هو أسـطورة فارغـة ولـيس هناك ما يدعو إلى القول بان اللـه خلـق (المـادة)، وأن الإنسـان يتعـرف إلى هـذه المـادة بواسـطة احساساته وأفكاره، بل أن اللـه هو الذي طبع فينا مباشرة الأفكار عن المادة وصورة العالم وما فيـه من أشياء، ويقول (باركلي) في هذا الخصوص: (أن العالم هـو خطـاب اللــه إلى النـاس، (وأن أفكـار الإنسان ليست انعكاساً للمادة ولا للأشياء وإنما هي حديث مسترسل يلقيه اللـه إلى عقل الإنسـان، مباشرة وبدون واسطة.

ثانياً: الموضوعية أو المطلقة – **Objective or Absolute idealism**

وتتجلى على أوضح نحو، في مثالية الفيلسوف الألماني هيغل (1770-1831). والواقع، أن مثالية (هيغل) من نوع خاص، فهو – من جهة – لا يلغي (المادة) أو يعلق وجودهـا بالعقـل الـذي يدركها كما فعل (باركلي)، كما أنه – من جهـة أخـرى – لا يفصـل الفكـر عـن الطبيعـة باعتبـارهما (جوهرين) متمايزين، وإنما يرى أن التفكير، من حيث أنه التفكـير الموضـوعي، هـو المبـدأ البـاطني الكون، فهو يعتبر أن الطبيعة نظام من الأفكار اللاواعية، وأنها كعقل أصيب بـالتحجر، وأنـه يوجـد في الكون جانب من العقل، معنى ذلك:أن العقل هو (روح) الكون وأنه كائن فيه أو مواز لـه، وأنـه طبيعته الخاصة وما هو صميم فيه، بل أنه الأساس العام للوجود.

أن (العقل) إذن عند (هيغل)، هو المبدأ العام لكل وجود، سواء كان هذا الوجود طبيعيـاً ام روحياً، فالعقل يشمل جميع الأشياء، ويهيمن عليها، وهو

الأساس في كل شئ.

(الفكر) هو كل شئ، لكنه في تطور دائم، و(الفكرة) لا تكون في البداية واعية، بل تكون غير واعية، وهي تسعى دائماً إلى أن تصير واعية، وتصبح (روحاً) أولا، ثم تصير (روحا مطلقا) فيما بعد.

و(الفكرة) لا تنتقل إلى درجة (الوعي) مرة واحدة، بل أنها لا تصبح (واعية) إلا بعد سلسلة من التحولات والتطورات، ولكن تطورها لا يتم بالمصادفة بل هي تخضع في تطورها لقوانين (منطق حتمي لا يمكن لأي شئ أن يبدل فيه أو يغير.

وهذا (المنطق) هو: (الديالكتيك – أو – الجدل)، ذلك أن (فكرة) معينة لا يمكن أن تقوم من غير أن تثير فكرة مضادة لها هي (النقيض). وينشا بين (الفكرة) و(نقيضها) صراع أو تناقض حاد لا يمكن التحرر منه إلا بالارتفاع إلى فكرة عليا هي: (التركيب) أو (المركب) أو (النتيجة).

غير أن هذا (التركيب) يصبح بدوره (فكرة) جديدة، تثير أو تستدعي (نقيضا) جديد، مما لا بد فيه من (تركيب) جديد، وهكذا يرى (هيغل) أن القانون المتحكم في الكون أو العالم هو الصيرورة، وما الكون في الحقيقة إلا عمليه نمو وتطور، عمليه تسير بمقتضى ذلك المنطق الحتمي الذي عناصره (الفكرة – النقيض – النتيجة) مستهدفاً تحقيق (المطلق) أو (الروح) أو (الله).

تتذكرون أننا قلنا أن السؤال الأساسي الذي تطرحه (الأنطولوجيا – أو – مبحث الوجود) هو: ما هو المبدأ الأساسي الذي يتكون من العالم ؟ وتتذكرون أيضا، أننا قلنا أن الإجابات عن هذا السؤال، وما شكلته من مذاهب فلسفية في إطار مبحث الوجود، قد تعددت وتباينت لاعتبارين هما: الاعتبار الأول يتعلق بالمسألة الأساسية في الفلسفة ما هو مبدأ أو أساس الوجود ؟ ما هي طبيعته ؟ هل هو (مادي) أم (روحي) أو (مثالي) ؟ أي أن:

الاعتبار الأول قد ركز على مبدأ أو أساس (الوجود) من حيث (طبيعته)

مادة أم روح.

أما الاعتبار الثاني، فيتعلق بموقف الفلاسفة الأونطولوجي من قوام أو مكونات العالم – من حيث وحدتها أو تعددها وكثرتها، بمعنى أن الفلاسفة حاولوا، من خلاله، معرفة أو تحديد هل أن مبدأ أو أساس الوجود (واحد) أم (متكثر) و(متعدد) ؟ والواقع، أن الفلاسفة قد انقسموا، في سعيهم هذا أيضا، إلى اتجاهات ومذاهب عديدة، يمكن أن نجملها كما يلي:

1. **الواحديون:** اتباع مذهب الوحدة – وهؤلاء اعتقدوا أن أساس أو مبدأ الوجود يرجع إلى (جوهر واحد)، ولكن نظرا لأنهم اختلفوا في ماهية (طبيعة) ذلك (الجوهر)، فأنهم انقسموا بالتالي إلى صنفين مختلفين هما:

أ. **اتباع مذهب الواحدية المادية:** الذين قالوا بأن اصل الوجود أو أساسه ومبدأه هو: (جوهر – واحد – مادي) ومن القائلين بهذا المذهب، على سبيل المثال، من القدماء: طاليس (الماء)، انكسيمينيس (الهواء). ومن المحدثين لودفيغ فيورباخ – الذي اعتقد أن كل ما يوجد هو مادة وجسم له أبعاد.

ب. **اتباع مذهب الواحدية الروحية:** الذين قالوا أن اصل الوجود أو أساسه ومبدأه هو (جوهر – واحد – مادي: روحي) ومن القائلين بهذا المذهب، على سبيل المثال، من القدماء: اكسانوفان وزينون الأيلي، ومن المحدثين: رودلف هيرمان لوتزه وهيغل و توماس غرين.

2. **مذهب الكثرة أو التعدد:** واتباع هذا المذهب اعتقدوا أن أساس أو مبدأ (الوجود) يرجع إلى (جواهر متعددة كثيرة) ولكن نظرا لأنهم اختلفوا حول (طبيعة) تلك (الجواهر الكثيرة) فانهم انقسموا بالتالي إلى صنفين مختلفين هما:

أ. **مذهب الكثرة المادية:** والقائلون به ذهبوا إلى أن أصل الوجود وأساسه أو مبدأه: (جواهر متعددة ذات طبيعة مادية. ومن القائلين بهذا المذهب، على سبيل المثال من القدماء: امباد وقليس – الذي

ارجع الوجود والموجودات كلها إلى العناصر الأربعة (الماء والهواء والنار والتراب)، وكذلك ديموقريطس ولوقيبوس – اللذان ارجعا كل الموجودات إلى عدد لا محدود من الجزيئات المادية الصغيرة، أطلق عليها أسم Atoms أي الجزيئات التي لا تتجزأ - - أو – الذرات، أما من المحدثين، فقد قال بمذهب الكثرة المادية كل من توماس هوبزووليم جيمس.

ب. **مذهب الكثرة الروحية:** والقائلون به ذهبوا إلى أن اصل الوجود أو أساسه ومبدأه: (جواهر متعددة ذات طبيعة لا مادية). وابرز ممثل لهذا المذهب: الفيلسوف الألماني لا يبنتز (ق 17)، الذي اعتقد أن الكون مؤلف من جواهر بسيطة روحية، بمعنى أنها (قوى) أو (وحدات للطاقة)، فهي بمثابة (ذرات روحية) اسماها (مونادات) Monadas.

3. **المذاهب الثنائية:** والقائلون بهذا النوع من المذاهب ارجعوا الوجود والموجودات إلى (جوهرين) لهما طبيعتان مختلفتان، كأن تكونا – مثلا (المادة) و(الروح) أو (الفكر) أو (العقل) أو (المثال)، وفي حين أن الجوهر الأول – (المادة) من طبيعته (الامتداد)،أي تكون له أبعاد، فإن الجوهر الثاني – (الروح أو الفكر أو العقل) من طبيعته (الوعي) أي أنه يدرك. ولعل من اشهر القائلين بهذا المذهب، على سبيل المثال، من القدماء: أفلاطون، الذي ذهب إلى القول بثنائية الموجودات المادية والمثل، أو عالم المحسوسات وعالم المثل. وكذلك ارسطو، الذي قامت ميتافيزيقاه، أو نظريته في الوجود، على أساس القول بثنائية المادة (أو الهيولي) والصورة. أما من المحدثين، فلعل ابرز مثال على القائلين بهذا المذهب هو الفيلسوف الفرنسي (رينيه ديكارت) الذي قامت ميتافيزيقاه، أو نظريته في الوجود على أساس القول بثنائية: المادة (التي من صفاتها الأساسية: الامتداد) والفكر (الذي من صفاته الأساسية: الوعي).

الفصل الثالث

نظرية المعرفة Epistemology

نظرية أو (علم) المعرفة – ترجمة لتعبير (ابستمولوجيا – Epistemology)، والذي يتألف من مقطعين هما Epistema ومعناها (المعرفة)، و Logia ومعناها (علم).

وتتناول نظرية المعرفة بالبحث موضوعات شتى، يمكن حصرها من خلال التساؤلات التالية، التي طرحها الفلاسفة وحاولوا الإجابة عنها: هل من الممكن قيام العلم أو المعرفة؟ أم أن ذلك غير ممكن؟ هل في وسع الإنسان أن يدرك الحقائق، أم أن ذلك موضع شك؟ ما هي مصادر المعرفة ووسائلها وأدواتها؟ وإذا كانت المعرفة ممكنة – أيا كانت وسيلتها – فما هو مداها وحدودها؟ هل هي احتمالية، تكهنية؟ أم يقينية؟ هل في وسع الإنسان أن يدرك كل الحقائق أم بعضها؟ وإذا كانت المعرفة ممكنة، فما هي طبيعتها. وما هي علاقة المدركات بالقوى المدركة؟ ما هو النسيج الذي يتألف من المعرفة؟ هل هي في النهاية ذات طبيعة ذهنية أو فكرية أو روحية – وإجمالا هل المعرفة مثالية أم أنها ذات طبيعة واقعية؟

ولكي يتسنى لنا الإلمام بالموضوعات المتعددة، التي تشتمل عليها (نظرية المعرفة) وتبحثها، نحاول اختزال كل هذه التساؤلات وإدراجها تحت الموضوعات الأساسية التالية:

1. مصادر المعرفة ووسائلها وادواتها.
2. إمكان المعرفة وحدودها ومداها
3. طبيعة المعرفة.

وسنقف عند كل واحد من هذه الموضوعات للتعرف على مضمونه،

ومواقف الفلاسفة وابرز مذاهبهم.

1. مصادر المعرفة ووسائلها وأدواتها:

تباينت آراء الفلاسفة بشأن مصدر المعرفة ووسيلتها، ويمكن تصنيفهم وفقا لذلك إلى:

أ- القائلين بأن المصدر الوحيد الذي يمكن أن نستمد منه المعرفة هو العالم الخارجي المحيط بنا، وأن الوسيلة لإكساب المعرفة هي الحواس، ويطلق على معتنقي هذا الرأي اسم: اتباع المذهب الحسي أو المذهب التجريبي، ويرى هؤلاء، أننا نعرف (البرتقالة) لأننا رأينا لونها بالعين وذقنا طعمها باللسان وشممنا رائحتها بالأنف ولمسنا سطحها بالأصابع فعرفنا استدارتها ومدى صلابتها.. وهكذا.. فالبرتقالة، بالنسبة لنا، ليست إلا الإدراكات الحسية كلها. وأننا إذا أقفلنا أبواب الحواس واحدا بعد الآخر لامتنعت علينا المعرفة جانبا بعد جانب، حتى تمتنع المعرفة كلها إذا أقفلت الأبواب كلها. وقد تبنّى هذا المذهب ودعا إليه كثيرون، من الفلاسفة القدماء (اليونان) نذكر منهم (الذريين): و(الابيقوريين)، أما في العصر الحديث، فمن ابرز القائلين به: جون لوك، ديفيد هيوم وتحمس له من بعدهما في القرن التاسع عشر، (جيريمي بنثام) و (جيمس مل) و(جون ستيوارت مل)، ثم (هربرت سبنسر) و (ليسلي ستيفن).

وسنتخذ من آراء (جون لوك) نموذجا ومثالا على هذا المذهب. اعتقد (لوك) بأن جميع أفكارنا مستمدة من الخبرة الحسية أو التجربة الحسية وحدها، والتجربة الحسية تنطوي في رأيه على نشاطين: النشاط الأول هو الإحساس)- أي قيام الحواس بنقل المؤثرات والمعطيات الحسية عن الأشياء والأجسام المحيطة بنا، أي – حسب تعبيره – (تجربة ظاهرة) تقع على الأشياء الخارجية (المحسوسات)، والنشاط الثاني هو (التفكير) الذي يؤدي إلى التوليف بين المعطيات الحسية وتكوين الصور

الذهنية عن الأشياء التي ندركها، أي – حسب تعبيره- (تجربة باطنة) تقع على أحوال النفس: والتجربة بهذا المعنى الواسع – الذي يشمل هذين النشاطين – هي المصدر الوحيد للمعرفة.

وبناء على ذلك، اعتقد (لوك) أن (ليس في العقل شئ إلا وقد سبق وجوده في الحس أولا)، فالعقل يولد وهو أشبه بصحيفة بيضاء مهيأة لتقبل ما تخطه عليه (التجربة) من معان ومبادئ، تنقل الحواس إلى الذهن صور المحسوسات من ألوان وأبعاد ونحوها، وبالتفكير تتركب الصور الذهنية من تخيل وتذكر وغير ذلك.

وانسجاما مع ذلك فقد رفض (لوك) الرأي القائل بوجود أفكار فطرية أو موروثة في العقل، وقال بأنه لو صح وجود مثل تلك الأفكار لتساوى في معرفتها الناس جميعا في كل زمان ومكان، في حين أن (مبدأ الذاتية) *أو(مبدأ عدم التناقض)** أو غيرها مما يظن أنه من المبادئ أو الأفكار الفطرية، لا يعرفه إلا قلة من المثقفين، ويجهله الأطفال والمعتوهون والهمج.

ب- القائلون بأن العقل هو المصدر الأساس والوسيلة الأكيدة للمعرفة: يرى القائلون بهذا الرأي، أن العقل قوة فطرية في الإنسان، وأنه هو أساس كل معرفة حقيقية، فالإنسان – برأيهم – لا يتلقى من الخارج علما يقينيا، لأن الحواس - برأيهم – لا تزود الإنسان إلا بمعلومات مجزأة متفرقة، حتى وإن تم تأليفها وربطها بعضها ببعض فإنها لا تصل إلى مرتبة العلم اليقيني.

ويطلق على القائلين بهذا الرأي اسم: اتباع (المذهب العقلي). وهم يعتقدون أن في العقل مبادئ فطرية لم تستمد من التجربة أو الخبرة الحسية، مثل (مبدأ الذاتية) و(مبدأ عدم التناقض) والأوليات الرياضية – كقولنا: المساويان لثالث متساويان – والبديهيات المنطقية – كقولنا: أن

الكل اكبر من جزئه... الخ

ويرى اتباع المذهب العقلي، بأن المعرفة التي مصدرها العقل تمتاز بالضرورة والتعميم، ويقصد بالضرورة: أن المعرفة العقلية صادقة، وأن أحكامها وقضاياها صادقة دائما وأبدا صدقا ضروريا محتوما، أي لا يمكن أن تصدق مرة وتكذب مرة أخرى، كقولنا:

إذا كانت (أ) اكبر من (ب)

و(ب) اكبر من (ج)

كانت (أ) اكبر من (ج)

فهذا حكم صادق دائماً وتوجب صدقه ضرورة عقلية لا خبرة حسية. أما التعميم فيقصد به القول بأن حكما – مثل الحكم السالف الذكر – صادق في كل الأحوال، في كل زمان ومكان، ويصرف النظر عن تغير الظروف والأحوال، ومرجع تعميم الحكم على هذا النحو إلى طبيعة العقل وليس إلى خبرة الحس.

ومن ابرز القائلين بهذا المذهب، من الفلاسفة القدامى (افلاطون)، ومن المحدثين: (ديكارت) و (سبنوزا) وسنتخذ من آراء (ديكارت) نموذجا ومثالا على هذا المذهب.

اعتقد ديكارت (1596-1650) أن الإنسان متى استعمل عقله على أساس من الصفاء والوضوح فسيكون بإمكانه الوصول إلى الحقيقة، ذلك لأن أحكام الناس وآراءهم لا تختلف إلا لأنهم لا يحسنون استعمال عقولهم، أما العقل فهو واحد عندهم جميعهم، بل (إن العقل السليم هو اعدل الأشياء قسمة بين الناس).

إن مصدر المعرفة الصحيحة ووسيلتها الوحيدة، برأي ديكارت، هو العقل وأفعال العقل ترجع في الأخير إلى فعلين اثنين هما: الحدس،

لا شهادة الحواس، وهي متغيرة، ولا الحكم الخداع، حكم الخيال، وإنما اقصد به الفكرة المتينة التي تقوم في ذهن خالص منتبه وتصدر عن نور العقل وحده)، (فالحدس نوري فطري، أو غريزة عقلية نكتسب بها من المعارف فوق ما نظن). معارف تذعن لها النفس ونوقن بها يقيناً لا سبيل إلى إنكاره، مثل: أنا أفكر فأنا موجود: أو المساويان لثالث متساويان.

أما (الاستنباط)، فهو أيضا يقوم على الحدس، إنه (فعل ذهني بواسطته نستخلص من شئ لنا به معرفة يقينية، نتائج تلزم عنها)، هو عملية ذهنية ننتقل فيها من الواحد إلى الآخر، من المعلوم إلى المجهول.

واعتماداً على هذين الفعلين الذهنيين، وضع ديكارت قواعد أربع، إذا اتبعها العقل عصمته من الخطأ، القاعدة الأولى متصلة بالحدس، والثلاث الباقيات متصلة بالاستنباط، وهذه القواعد هي:

- **الأولى:** أن لا اسلّم مطلقاً بشيء على أنه حق، ما لم أتبين بداهة أنه كذلك، بمعنى أن أبذل الجهد في اجتناب التعجل، وعدم التشبث بالأحكام المسبقة، وأن لا أدخل في أحكامي إلا ما يتمثل لعقلي بوضوح وتميز يزول معهما كل شك.
- **الثانية:** أن أقسم كل واحدة من المعضلات التي ابحثها ما استطعت إلى القسمة سبيلاً، وبمقدار ما تدعو لحاجة إلى حلها على احسن الوجوه.
- **الثالثة:** أن أرتب أفكاري، فأبدأ بأبسط الأمور وأيسرها معرفة، وأتدرج رويداً رويداً حتى أصل إلى معرفة اكثر تعقيداً، بل أن أفرض ترتيباً بين الأمور التي لا يسبق بعضها البعض الآخر بالطبع.
- **الرابعة:** أن أعمل في جميع الأحوال، من الإحصاءات الكاملة

والمراجعات الوافية ما يجعلني على ثقة من أنني لم اغفل شيئاً يتصل بالمشكلة المعروضة للبحث.

تلك هي قواعد المنهج الديكارتي، وهي تتلخص في: الوضوح، التحليل، التركيب، الإحصاء والمراجعة، وهي قواعد إذا راعاها الإنسان وعمل بها أمكنه تجنب الخطأ وامتلاك ناصية الحقيقة.

ج- القائلين بأن (الحدس) هو مصدر المعرفة ووسيلتها الأكيدة: ويرى هؤلاء، والذين يعرفون عموما بـ(الحدسيين) أو اتباع (المذهب الحدسي)، بأن الإنسان يحرز المعرفة عن طريق إدراك الحقائق البسيطة إدراكاً مباشرا من خلال امتزاج الشخص الذات من جهة والموضوع من جهة أخرى، وكمثال على ذلك:لينظر كل منا إلى نفسه، وكيف يعرف أنه موجود، أن كلا منا يعرف لو أغلقنا هذه المنافذ فسنظل نعرف أننا موجودون.

إذن أن إدراكنا لوجودنا لا يتم من خلال حواسنا، كما أننا لا نعرف وجود أنفسنا بواسطة العقل والبرهان، أن (الحدسيين) يعتقدون أننا نعرف بوجود أنفسنا بأن ندرك ذلك إدراكاً مباشراً.

واغلب القائلين بهذا الرأي هم من المتصوفة، وهم علاوة على اتفاقهم على أن (الحدس) هو وسيلة الإدراك التي يوثق بها، يتفقون أيضا على أن الحقيقة التي يدركها الإنسان بحدسه لا يمكن التعبير عنها بالألفاظ والكلمات، لأنه في هذه الحالة يندمج في موضوع إدراكه اندماجاً يجعلها شيئاً واحداً، وأما الكلمات فهي وصف يحوم حول الموضوع ولا يصل أبدا إلى جوهره، ولتوضيح ذلك نذكر مثالاً:

أننا لو قارنا بين حالتين: حالة قراءتنا لكلمات تصف الآلام والمعاناة ،وحالة شعورنا نحن بالآلام والمعاناة، فالمعاناة تجربة ذاتية تصل الإنسان بموضوعه وصلا مباشراً، أما الألفاظ فمهما بلغت من دقة التعبير والوصف فستظل بعيدة عن المعاناة إلى يكابدها صاحب التجربة.

كما يتفق القائلون بهذا الرأي على أن ظواهر الكون ليست هي حقيقة الكون، بل أن حقيقته كامنة وراء تلك الظواهر وتختلف عنها. ولعل من أبرز الفلاسفة القائلين بهذا المذهب – الفيلسوف الفرنسي هنري بيرغسون (1859-1941) وسنذكر آراءه كمثال ونموذج.

اعتقد (بيرغسون) أن المعرفة الفلسفية يجب أن تكتسب عن طريق (الحدس) وهو معرفة مباشرة، هو عيان عقلي يتابع فيه الذهن تموجات الواقع، بدلا من أن يقتصر على الجدل والتحليل والتأليف بين التصورات، أنه انتباه الذهن إلى موضوعه انتباهاً حياً، فيه مشاركة وتعاطف وحياة، مما يجعله يستطيع النفوذ إلى باطن الشيء، ومن ثم الحصول على الحقيقة المطلقة، فهذا الشخص الذي أمامي ستكون معرفتي به نسبية، إن أنا اقتصرت على النظر إليه من الخارج، أي من خلال الرموز والصفات السطحية التي تعبر عنه، كأفعاله وأقواله وحركاته، ولكن معرفتي به ستصبح معرفة تامة كاملة إذا أنا نفذت إلى باطنه، بأن أتعاطف معه وأحبه مثلا.

أن الذهن في استطاعته إذن أن يصل إلى الحقيقة المطلقة، إذا هو انتبه إلى موضوعه انتباهاً عميقاً يمكنه من الاندماج فيه، وعليه إلا يبحث منذ البدء عن موضوعات بعيدة عنه، بل يجب أن يبتدئ بأقرب الموضوعات إليه، أي (الأنا)، الذات، ذلك لأن وجود الذات هو الواقعة التي نحن اكثر تيقناً منها، فلا بد إذن من أن يجعلها الفيلسوف نقطة بدايته لكي ينتقل من بعدها إلى الجسم فالحياة فالكون بأجمعه.

الحدس، إذن،عند بيرغسون، هو أداة الوصول إلى الحقيقة المطلقة، بل هو سبيها الوحيد

2. إمكان المعرفة وحدودها ومداها:

الواقع أن البحث في إمكان المعرفة وحدودها ينطوي على طرح التساؤلات التالية: هل معنى أن الإنسان قادر على المعرفة أنه يستطيع أن يدرك جميع الأشياء؟

هل استطاعته أن يصل إلى جميع الحقائق وأن يطمئن إلى يقين تلك المعرفة؟ لقد أسفرت محاولات الفلاسفة من اجل الإجابة عن هذه التساؤلات عن نشوء عدد من المذاهب الابستمولوجية، يمكن إجمالها كما يلي:

أ-النزعة الدوغماتية (أو القطعية أو النزعة اليقينية):

فبعض الفلاسفة أجابوا عن تلك التساؤلات (المشار إليها أعلاه) بالإيجاب، بمعنى أنهم اعتقدوا أن في وسع الإنسان أن يدرك جميع الأشياء وسائر الحقائق الموجودة طالما أن المصدر الذي تستقى منه، والوسيلة التي يتم الاعتماد عليها في استقائها لا يمكن الشك فيه، بل حتى على مستوى تفكير الناس العاديين، كثيراً ما نلاحظ بعض الناس يشعرون في حياتهم اليومية أنهم واثقون من أن هذا الشيء أو ذاك حقيقي أو أنه يقيني لا يرقى إليه الشك، ولقد أطلق الفيلسوف الألماني (ايمانوئيل كانط) على وجهة النظر الفلسفية (أو الشعبية) التي تأخذ المعرفة أخذ الواثق من صدق دعواه، وتتشبث بها دون فحص أو تمحيص نقدي للأساليب والمبادئ التي تبنى عليها، أطلق عليها اسم (الدوغماتية).

وتطلق كلمة (دوغماتي)، في الاستعمال الدارج، على المتعصب لآرائه الذي لا يقبل المناقشة، والذي يعتقد أنه (يمتلك) الحقيقة، فهو لذلك لا يحيد عن موقفه ولا يتزعزع. أما في الفلسفة، فإن النزعة الدوغماتية (اليقينية = الوثوقية=القطعية) هي النزعة التي يرى أصحابها أن في إمكان الإنسان الوصول إلى الحقيقة كاملة، أو على الأقل إلى جملة من الحقائق التامة، أنهم يثقون بالعقل ثقة تامة، ويعتقدون أن قدرة الإنسان على المعرفة، والاهتداء إلى الحقيقة، قدرة لا تحدها حدود ولا تقف عند نهاية.

وأصحاب النزعة الدوغماتية عقليون في الغالب، أي أنهم يعتبرون العقل وحده هو مصدر كل معرفة حقيقية، ومن هؤلاء (أفلاطون) في الفلسفة القديمة، و (ديكارت) و(سبينوزا) في الفلسفة الحديثة.

ب-النزعة الشكية:

ذهب بعض آخر من الفلاسفة في الإجابة عن تلك التساؤلات بشأن إمكان المعرفة وحدودها إلى رأي معاكس مفاده الشك في قدرة الإنسان على المعرفة، غير أنهم اختلفوا بخصوص مدى أو حجم هذا الشك وعموماً يمكن تصنيف آرائهم على النحو التالي:

أولاً: الشك المطلق:

يرى أصحاب هذه النزعة (الشكاك) أنه يستحيل على الإنسان الحصول على معرفة يقينية، أو بلوغ الحقيقة في أي ميدان من الميادين، وممن رأي هذا الرأي، بعض الفلاسفة اليونان، مثل غورجياس (480ق.م) الذي أجمل موقفه من هذه المسألة في ثالث قضايا هي:

1. لا شئ موجود.
2. وإن وجد شئ فلا يمكن معرفته.
3. وإذا أمكن معرفته فلا يمكن التعبير عن تلك المعرفة أو إيصالها إلى الغير. كما أن من أبرز ممثلي هذه النزعة الفيلسوف اليوناني بيرون (365-275ق.م) أما في العصر الحديث فإن من أبرز ممثليه ميشيل مونتاني (1533-1592).

وهؤلاء الشكاك، سواء منهم القدماء أو المحدثين، يبنون شكهم على حجج منها:

- ❖ عدم امتلاكنا أداة للمعرفة، يمكن الاطمئنان إليها كلية. نعم، هناك الحواس، ولكن إلا تخدعنا حواسنا؟ أن لا يبدو لي الشيء الواحد كبيراً إذا اقتربت منه، وصغيراً إذا ابتعدت عنه؟ فإذا كانت الحواس معرضة للخطأ باستمرار، فهل يمكن الاطمئنان إلى العقل؟ أن الشكاك يرفضون ذلك، ويرون أن العقل إذ يستمد قوانينه من العالم الخارجي بواسطة الحواس معرض هو أيضا

للخطأ علاوة على أن أحكامه تتوقف على حالة الشخص ومزاجه ك فيما يبدو لي اليوم جميلاً أو حقا، قد يبدو لي غداً قبيحاً أو خطأ.

- ❖ ويؤيد الشكاك مذهبهم أيضاً بكون أحكامنا وتصوراتنا نسبية تختلف باختلاف الأشخاص واختلاف الموضوعات، بل أن الاختلاف واضح، إلى درجة التناقض، بين الفلاسفة من جهة، وبينهم وبين غيرهم من جهة ثانية.
- ❖ ومن أدلتهم كذلك أنهم يقولون بعدم إمكانية البرهنة على شئ، ذلك أن كل برهان قد يبرهن به على شئ يحتاج هو نفسه للبرهنة عليه، مما سيوقعنا في (التسلسل) إذا نحن جعلنا وراء كل برهان برهاناً آخر إلى غير نهاية، أو يوقعنا في (الدور) إذا جعلنا (القضية المبرهن عليها) برهانا (للقضية المبرهن بها).

غير أن معظم الشكاك يرون أن كل برهان ما هو إلا (مصادرة على المطلوب) – والمقصود بذلك: جعل النتيجة متضمنة في المقدمة بحيث لا يأتي البرهان بشيء جديد، مثل قولك: الدليل على أن كل حركة تحتاج إلى محرك هو أن المتحرك لا يتحرك بنفسه، فأن هذه هي نفس الدعوى، وإنما تم تغيير تركيبها وجعلت برهاناً، من اجل ذلك كله، فان الشكاك يرون أنه من الأحسن للإنسان أن يتوقف عن إصدار الأحكام، حتى لا يقع في التناقض فالخير هو أن يبقى في عدم اكتراث ولا مبالاة.

ولكن إلا يكون موقف اللامبالاة هذا عجزاً وكسلاً؟ يجيب (مونتاني) على هذا السؤال بالنفي، فهو يرى أن الشك مذهب إيجابي لا يستطيع الإيمان به إلا من يطلب اكثر ويشترط اكثر، أنه يقول: (إن الشك وسادة لا تنام عليها إلا الرؤوس المنظمة، وليس هناك ابسط ولا اتفه من النفوس التي تصدق بسرعة كل ما تسمعه أو تراه. إن أشأم ما أصاب الإنسانية من أرزاء، هو محاولة وقف النفوس عند حد حقيقة موهومة أو معرفة زائفة). لذلك فليس للإنسان أن يحكم على الأشياء بحقيقتها فخير له، والحالة هذه، أن يحكم عليها بفائدتها للحياة، وبما تؤديه من

راحة وسعادة للناس.

ثانياً : الشك المنهجي:

في الوقت الذي ذهب فيه (الشكاك) إلى الشك المطلق في إمكان أحرز الإنسان للمعرفة اليقينية، اعتقد فلاسفة آخرون، أن في وسع الإنسان إحراز معرفة يقينية، ولكن بشرط اتخاذ ما يمكن من إجراءات الحيطة والحذر، واستحضار الافتراضات الممكنة، بغية ضمان سلامة الطريق الموصل إلى الحقيقة. واعتقد هؤلاء الفلاسفة، أن من جملة الإجراءات التي يمكن اللجوء إليها في هذا السبيل: اللجوء إلى الشك، الشك الذي يمكن أن يصطنعه الإنسان، ويتخذه أداة ووسيلة لتجنب الوقوع في الخطأ ولضمان الوصول السليم إلى الحقيقة، وهذا الشك المصطنع أو المقصود هو ما أطلق عليه اسم (الشك المنهجي).

ويمكن اعتبار الفيلسوف الفرنسي (رينيه ديكارت) أقوى وأشهر ممثل للشك المنهجي. لقد أراد ديكارت أن يقيم فلسفته على أسس راسخة متينة، أراد أن يبني أحكامه على حقائق واضحة واعتقد أن اضمن سبيل للوصول إلى ذلك هو أن يبدأ بـ (الشك) في كل شئ.

لقد اصطنع (ديكارت) حجج (الشكاك) فشك في حواسه، في خياله، في عقله، بل إنه ذهب بعيداً إلى افتراض (روح خبيثة) تعمل على تضليله وخداعه باستمرار من خلال إعطائه معارف مزيفة، واكثر من ذلك شك في وجوده، ولكن وهو يشك انتبه إلى أنه يمارس نوعاً من التفكير، (أنا اشك = (معناه) = أنا أمارس نوعا من التفكير) وحتى لو شككت في كوني اشك فأنا أفكر، واستنتج (ديكارت) من ذلك مقولته الشهيرة (الكوجيتو) والتي مفادها: (أنا أفكر .. إذن أنا موجود) فتفكيري إذن دليل وجودي، هذه حقيقة واضحة لا لبس لها ولا غموض. لقد توصل (ديكارت)، إلى حقيقة أولى يقينية ومنها انطلق يثبت وجوده كشيء يفكر، ثم وجود الله، وأخيراً وجود العالم بما فيه من أجسام، ومن بينها جسمه هو.

انطلق (ديكارت)، كما رأينا، من الشك لينتهي إلى الإيمان بالعقل الصافي، فهو لم يشك من اجل الشك، وإنما أراد أن يتخذ الشك وسيلة لتحرير العقل من الأوهام، ومن الآراء والأحكام التي علقت به دون أن يتناولها بالفحص والنقد. قال (ديكارت) في كتابه (تأملات في الفلسفة الأولى (: (قررت أن أحرر نفسي، جدياً، مرة في حياتي، من جميع الآراء التي آمنت بها قبلاً، وأن ابتدى الأشياء من أسس جديدة).

ولقد حدد لنا (ديكارت) ما يهدف إليه من هذا الشك المنهجي في رسالة كتبها إلى أحد أصدقائه قائلا: أن كان لديك سلة من التفاح بعضه سليم وبعضه معطوب أو فاسد ومفسد للبعض الآخر فماذا تفعل للتخلص من ذلك البعض الفاسد والأبقاء على السليم؟ لا سبيل إلى ذلك الا باخراج التفاح كله من السلة ومن ثم اعادة السليم منه، ولكن بعد الفحص والتحقق من سلامته واحدة واحدة، وطرح الفاسد بعيداً.

فالعقل أشبه بالسلة، والأفكار الخاطئة أشبه بالتفاحات المعطوبة، وضمان جعل العقل حاوياً على الأفكار الصحيحة يكون بإفراغه من كل ما فيه ومن ثم الشروع في تقديم الأفكار والآراء الواضحة التي تم التحقق من سلامتها وصوابها وعدم إمكان الشك فيها، فكرة بعد فكرة، حتى يتم بناء منظومة الأفكار التي يمكن أن تتخذ أساساً للمعرفة الصحيحة اليقينية.

وتبعاً لذلك يمكن القول، أن (ديكارت) لم يصطنع (الشك) إلا ليتخذه وسيلة ومنهجاً، وقد ميز (ديكارت) نفسه بين شكه وشك (الشكاك) من قبله، فقال: (لم أكن مقلداً للشكاك الذين لا يشكون إلى لمجرد الشك، وإنما قصدت إلى التثبت، وإلى تجنب الأرض الرخوة، والرمل المتحرك، لكي اصل إلى الصخر والصلصال).

3. طبيعة المعرفة:

آثار الفلاسفة في سياق اهتمامهم بالموضوعات الابستمولوجية، تساؤلات

أخرى حول طبيعة المعرفة، تساؤلات من قبيل: ما هي المعرفة؟ ما تحليل الموقف الذي أقول فيه أنني (أعرف) كذا وكذا؟ ما النسيج الذي تتألف منه هذه المعرفة؟ كيف تتصل القوى المدركة بموضوعات الإدراك؟ ولقد اختلفت إجابات الفلاسفة عن هذه التساؤلات، وتبعاً لذلك، فأنهم صاروا يصنفون إلى مذاهب ابستمولوجية (أي – معرفية) متعددة، يمكن إجمالها كما يلي:

أ- المذاهب الواقعية يطلق وصف (الواقعية) على المذاهب الفلسفية التي تشترك في عدة خصائص أبرزها القول بأن للأشياء الخارجية وجوداً واقعياً مستقلا عن الإنسان الذي يدركها، إلا أن هذه المذاهب تختلف مواقفها بعد ذلك، وتتفرع إلى صنفين هما:

أولا: الواقعية الساذجة: ويذهب أنصارها إلى أن الأشياء والوقائع والحقائق الموجودة في العالم الخارجي المحيط بنا لها وجود واقعي مستقل عن ذواتنا، وأنها تعد الأساسي والأصل الذي نستمد منه (المعرفة)، وإن معرفتنا ما هي إلا (صورة) مطابقة لذلك الأصل بغير حذف أو إضافة.

أي – بتعبير آخر – أن حواسنا ما هي إلا منافذ نطلّ من خلالها على العالم الواقعي الموجود خارجنا، ونعرف بواسطتها مظاهر هذا العالم كما هي تماماً، وليس الذهن إلا (لوحة) أو صفحة يخط عليها الإدراك الحسي انطباعاته، أو قل أن الذهن أشبه بـ (الكاميرا) التي تصور العالم الخارجي كما هو.

ثانياً: الواقعية النقدية: أن أول ما يلفت النظر في رأي القائلين بالواقعية الساذجة من أن المعرفة ما هي إلا صورة مطابقة للواقع، هو أن (العقل) يصبح بهذا الرأي مجرد لوحة قابلة لا فاعلية فيه. ولكن حقيقة الأمر ليست كذلك، لأننا ما أن نشرع في دراسة بنية (المخ) حتى نبدأ في إدراك مدى (السذاجة) في هذه الواقعية، ونضطر إلى

الانتقال إلى فحص المعرفة اكثر من ذلك، مما يؤدي بنا إلى صورة أخرى للمذهب الواقعي هي الواقعية النقدية التي ترفض التسليم بفكرة (المطابقة) التامة بين العالم الواقعي في الخارج وبين (الصورة) التي نكونها عنه في أذهاننا.

ذلك أن اتباع الواقعية النقدية يعتقدون أن عملية (المعرفة) تنطوي على دور فاعل للذهن أو العقل، وأنها تشتمل على اختبار أو فحص نقدي يستند إلى قوانين العلوم الطبيعية وعلى علم وظائف الأعضاء وعلم النفس.

فالواقعية النقدية ترى، إذن، أن الحواس تنقل حقائق الأشياء الخارجية إلى الذهن، ولكن هذه الحقائق تخضع للفحص على ضوء قوانين الطبيعة، فمع أن للمادة وجوداً واقعياً حقيقياً في الخارج إلا أن الكيفيات أو الخصائص أو الصفات التي تدركها الحواس إنما تكون من عمل الذهن، فإدراكي للون الأصفر في البرتقالة مثلاً، يعني أن في البرتقالة خاصية تثير العين تحت ضوء ملائم، فتجعل العين تحس باللون الأصفر، فلا معنى للصفرة، إذن بدون وجود العين التي تراها هذا على الرغم من أن وجود الصفرة كخاصية في البرتقالة على نحو ما، هو وجود موضوعي لا يتوقف على إدراكنا لها.

وإذن، فالمعرفة، عند الواقعية النقدية، ليست إدراك صورة مطابقة للأشياء الخارجية، بال أن يتجاوز الجزئيات والمحسوسات إلى الكليات، وإذن، فالواقعية النقدية تبحث في إمكان معرفة الإنسان للأشياء والموضوعات الخارجية، وتحدد الشروط العلمية لهذه المعرفة.

ب- المذاهب المثالية: قبل أن نبدأ في عرض موقف المذاهب المثالية من طبيعة المعرفة، ينبغي علينا أن نضع في اعتبارنا النقاط التوضيحية التالية:

أولا: أن هناك فوارق واختلافات واسعة بين الفلاسفة المثاليين ولكننا سوف

نتغاضى عنها هنا ونركز بالمقابل على السمات المشتركة بينهم بقدر الإمكان.

ثانيا: أن السمة العامة والمشتركة الأساسية بين الفلاسفة المثاليين هي: أن الحقيقة النهائية ذات طبيعة عقلية أو ذهنية، أو فكرية أو روحية.

ثالثاً: يتفق الفلاسفة المثاليون عموماً على إنكار أن تكون المعرفة إدراكاً مطابقاً للموجودات المدركة، وإنكار أن يكون لهذه الأشياء وجود مستقل عن العقل الذي يدركها، بل أن تلك الأشياء يتوقف وجودها في نظر الفلاسفة المثاليين عموماً، على القوى التي تدركها.

ولنحاول الآن عرض موقف القائلين بالمذاهب المثالية، بشكل واضح بسيط:

أن الواقعية، كما رأينا، تفسر طبيعة المعرفة بالاستناد إلى شئ واقع خارج العقل، فهي، إذن، تعترف بوجود عالم خارجي بما فيه من أشياء وجوداً مستقلاً عن الإنسان، بحيث يظل هذا العالم موجوداً، سواء وجد فيه الإنسان الذي يعرفه أو لم يوجد.

أما المذهب المثالي و فهو لا يتعرف بوجود شئ خارج العقل، فلا وجود إلا لما يدركه عقل ما، وما لا يدركه عقل ما يستحيل أن يكون موجوداً وإذن،فمعرفة الشيء ووجوده جانبان لحقيقة واحدة.

وبذلك يكون جواب السؤال المطروح أمامنا، وهو: ما طبيعة المعرفة؟ هو: أن طبيعة المعرفة هي نفسها طبيعة الوجود، فلا فرق بين الشيء (باعتباره كائناً من كائنات العالم)، وبينه (باعتباره مدركاً من مدركات العقل)، فمعرفتي لهذا (المصباح) الذي أمامي الآن، نفسها المصباح أي أنه ليس هناك (اصل) في الخارج و(صورة) عقلية في الداخل بل كل الموجود عن المصباح هو الصورة العقلية وحدها.

حلل ما يحدث عند رؤيتي للمصباح – حتى من وجهة نظر الواقعين أنفسهم – تفهم الرأي الذي يذهب إليه المثاليون: تنتقل موجات ضوئية إلى شبكية عيني،

فتتأثر هذه الشبكية لهذا المؤثر الطارئ وتنتقل منها اهتزازات دقيقة، خلال العصب البصري إلى المخ حيث مركز الأبصار. وهناك يحدث في خلايا المخ من الحركة ما اسميه أنا (مصباحاً)

هنا يقول الواقعيون: أن هذه الحركة العصبية التي حدثت داخل المخ قد أحدثت فيه (صورة) للمؤثر الخارجي الذي هو المصباح نفسه.

يرد المثاليون على هذه الدعوى بقولهم: من ذا إدراك ما لديك (صورة) لشيء خارج جسمك؟ أن كل ما تعرفه، وكل ما يمكن أن تعرفه هو هذه (الصورة) – أو قل هو هذه الفكرة – التي هي في داخلك، وكل ما عدا ذلك فهو استدلال قد تخطئ فيه وقد تصيب.

أنه يستحيل على إنسان أن يخرج من جلده لينظر إلى العالم الخارجي، ويدرك الأشياء التي فيه كما هي.

الفصل الرابع

علم الأخلاق – Ethics

تمهيد:

لعل من أهم السمات المميزة للوجود الإنساني، اعتبار الإنسان كائنا أخلاقياً. ذلك أن الإنسان قد حاول، منذ زمن موغل في القدم إن يـتلمّس في سـلوكه، وفي سـلوك الآخـرين، الوقـائع الأخلاقيـة مثل: الخير والشر، الفضيلة والرذيلـة، الحـق، الواجـب، العدالـة المسـؤولية، والجـزاء، ومـارس هـذه الوقائع عمليا، وأصدر بشأنها أحكاماً تقييمية، على سلوكه وعـلى سـلوك الآخـرين، فحبـذ فعـلا وذم فعلا آخر، استهجن موقفا، واستحسـن موقفا آخر. فالإنسـان إذن عـاش التجربـة الأخلاقيـة، منـذ أن تفتق وعيه، ومارس وقائعها، منذ ظهور الحياة الاجتماعية، وما لبـث أن اعتـاد عـلى إصـدار أحكـام على ما يجب فعله وما لا يجب.

والواقع، أن ما يمكن أن نسميه بـ (ملكة الحكم الأخلاقي)- أي معرفة الخـير والشرـ معرفـة يكتسبها الإنسان، منذ طفولته، من مصدرين:

1. من الـداخل، بفعـل شـعور ذاتي يـأمر وينهـي، ويـرضى ويؤنـب، وهـو مـا نسـميه بـ(الضمير الأخلاقي).
2. من الخارج، بتأثير الأوضاع الاجتماعية، والتقاليد الاجتماعية، والتربية التي يتلقاهـا من الأسرة والمجتمع، والتي تشير عليه، مجتمعة، بمـا هـو واجـب عملـه، ومـا هـو ممنوع عمله. وبناء على ذلك، يمكن القول: إن أخلاق الناس سـواء كـانوا أفـرادا أم جماعات، تبدو في مظهرين اثنين:

أ. مظهر فردي، يتمثل في ما يشـير إليـه لفـظ (الأخلاقيـة) مـن الصـفات والسـجايا الأخلاقية التي يتصف بها سلوك (إنسان فرد)، فنقول

مثلا، أن هذا (الفرد) حميد الأخلاق. وأحياناً تجمع كلمة (الأخلاقية) كل من له سجية أخلاقية – إيجابية أو سلبية -. فنقول، في هذه الحالة، أن (أخلاقية) بلد من البلدان هي، بالتقريب، ما ينتج عن (أفراده) من صفات أخلاقية أو لا أخلاقية كالقول، مثلا، إن من صفات الاسكتلنديين (بمعنى – غالبية أفرادهم) البخل. أو إن من صفات الكرد (بمعنى – غالبية أفرادهم) إكرام الضيف. فالأخلاقية، إذن، فردية تتعلق بالإنسان الفرد الذي يستمد من ضميره أحكاماً تقييمية لسلوكه وسلوك الآخرين.

ب. أما المظهر الثاني الذي تبدو فيه أخلاق الناس، فهو ما يدعوه علماء الاجتماع بـ(العادات الأخلاقية) لمجتمع معين. فلدى سائر المجتمعات بما فيها المجتمعات البدائية، (قواعد) تنظم سلوك الأفراد – تمنع الفرد من الانسياق وراء غرائزه وأهوائه، وتوجه سلوكه بحيث ينسجم مع أوضاع المجتمع ومتطلباته -. وهذه (القواعد) تتمثل في (أعراف) و(تقاليد) متعارف عليها. و (العادات الأخلاقية)، تبعا لذلك، هي مجموعة قواعد سلوكية، يسير بمقتضاها أفراد المجتمع، ويستهدون بها في فعل ما ينبغي فعله، وترك ما لا ينبغي فعله، حسب ما يتطلبه المجتمع.

قد يبدو، للوهلة الأولى، انه لا توجد علاقة بين (الأخلاقية) – الفردية، و(العادات الأخلاقية) الجماعية. إلا أن حقيقة الأمر ليست كذلك. إذا أن (أخلاقية) الفرد رغم كونها تنبع من (الضمير الأخلاقي الفردي)، إلا أنها لا تتحقق (عمليا) إلا بوجود اجتماعي، تعبر عنه (العادات الأخلاقية) لان الحياة الأخلاقية لم تنشأ ولم تدم إلا بنشوء الحياة الاجتماعية ودوامها. فالمجتمع هو الذي يوقظ الشعور الأخلاقي لدى الفرد، وينمى ضميره، لأن (الضمير الأخلاقي)

يكون في نفس الطفل مثل البذرة، تنمو وتتطور بتأثير الوسط الاجتماعي. وفي الوقت الـذي تتشكل فيه، في الضمير الأخلاقي للطفل جملة من المعايير، وفقا لأحاسيسـه واحتياجاتـه وتطلعاتـه، فان الطفل، في الوقت نفسه، يأخذ باستمداد عاداته الأخلاقية، مع مرور سنوات عمره، مـن الخـارج - أي المجتمع، من خلال الوالدين، والذين هم أكبر سنا منه وبـذلك يتكامـل الشـعور الأخلاقـي، أو بالأحرى - الأخلاق - في ذاته مع تعاقب مراحل عمره.

أنواع الأخلاق

يميز الباحثون في مجال الأخلاق، عادة، بين نوعين: أخلاق عمليـه خاصـة، وأخـلاق نظريـة أو عامة:

1. الأخلاق العملية:

ويقصد بها مجموعة قواعد السلوك، المقبولة أو المعمول بها لـدى شـعب معـين، أو جماعـة معينة من الناس، في عصر من العصـور، يتبعهـا الأفـراد (1) بـوحي مـن ضـمائرهم الأخلاقيـة و (2) بإيعاز من المجتمع وعاداته الأخلاقية. كالقول، مثلا، أخلاق الشعب الفرنسي، أو، أخلاق عصرنا.

وتكون هذه (الأخـلاق العمليـة) وليـدة الاعتقـاد العفـوي، والتلقـين أو التقليـد، في البيـت والمدرسـة، بتـأثير التربيـة الأخلاقيـة، والاعتقـادات الدينيـة، والأعـراف الاجتماعيـة، ونتيجـة تجـارب وخبرات اكتسبها الخلف من السـلف. ومعنـى ذلـك، إن هـذه (الأخـلاق العمليـة)، يعتنقهـا النـاس ويمارسونها بصورة عفوية، من غير أن يبرهنوا على صوابها، أو يتبينوا المبـادئ أو الأسـس التـي تقـوم عليها

2. الأخلاق النظرية:

ونعنـي بهـا الفلسـفة الأخلاقيـة، أو التفكـير الفلسـفي، والتحليـل النظـري للقـيم والقواعـد الأخلاقية المعمول بها أو المتعارف عليها في المجتمع. ذلك أن الفيلسوف

الأخلاقي يحيل (الأخلاق العملية) إلى (أخلاق نظرية) – فلسفية وذلك من خلال إخراجها من حال العفوية والتلقائية إلى حال التأمل النظري الواعي والتفكير الناقد. فالناس العاديون يستخدمون في حياتهم اليومية تقييمات أخلاقية شتى، فيصفون فعلا ما يقدم عليه شخص ما بأنه (خيّر) أو(شرير) لمجرد كون ذلك الفعل يتطابق مع ما اكتسبوه من أحكام تعارف عليها المجتمع، أو لا يتطابق، دون الوقوف عند الفعل بحد ذاته، وتحليل الحكم تعارف عليها المجتمع، أو لا يتطابق، دون الوقوف عند الفعل بحد ذاته، وتحليل الحكم الذي أصدروه بشأنه ومعرفة الأساس الذي قام عليه وهذه هي المهمة التي يتطلع بها الفيلسوف الأخلاقي.

ويمكن أن نفهم من ذلك، أن العلاقة بين (الأخلاق العملية) و (الأخلاق النظرية) علاقة وثيقة إلى حد بعيد ذلك انه إذا كانت (الأخلاق العلمية) هي جملة القواعد التي تقوم عليها أفعالنا لتكون خيرة، صالحة، فان (الأخلاق النظرية) تهتم بإيضاح (أساس) هذه القواعد. ومن هنا كان لا بد للفيلسوف الأخلاقي من الانطلاق من (الأخلاق العملية) التي يعتنقها الناس ويمارسونها، ولكن عليه أيضا، أن يتجاوز هذه الأخلاق إلى رسم مثل أعلى يعين سلوك الإنسان كما ينبغي أن يكون.

وتبعا لذلك، يمكن القول: أن الأخلاق النظرية، أو فلسفة الأخلاق ليقدموا للناس نظرياتهم الأخلاقية. وما الفلسفات الأخلاقية التي وضعها الفلاسفة، أمثال أفلاطون أو ارسطو، أو هوبز، أو بيرغسون، وغيرهم، سوى نظريات أخلاقية، يقصد منها إقامة القيم والمعايير والقواعد الأخلاقية التي تواضع الناس عليها، على مبادئ أسس وصياغتها على شكل مذاهب أخلاقية متماسكة، بعد مناقشتها عقليا فعمل الفيلسوف الأخلاقي يقوم، إذن، على تناول أفعال الناس، في حياتهم اليومية، بالتحليل والنقد، والسعي إلى إيجاد أسس أو مبادئ معقولة تستند إليها.

طبيعة القيم الأخلاقية

لقد تعامل فلاسفة الأخلاق مع القيم والأحكام والمعايير الأخلاقية من زوايا متعـددة، بهـدف تحديد طبيعتها، وقد أدت مناقشاتهم لذلك إلى نشوء مشاكل فكرية عديدة، بسبب اختلاف آرائهم، أو عدم اتفاقهم بشأن طبيعة تلك القيم، وعموماً يمكن إجمال إبراز تلك المشكلات فيما يلي:

1. مشكلة نسبية القيم الأخلاقية أو مطلقيتها:

إن كل مبادرة فلسفية لتعريف الأخلاق لا بد من أن تجد نفسها في مواجهة هـذه المشـكلة، وهي أولى المشكلات الهامة التـي يسـتبين فيهـا الفكـر الفلسـفي - الأخلاقـي مفارقـة عجيبـة: هـل الأخلاق نسبية أم مطلقة ؟

فمن جهة يرى بعـض الفلاسـفة (مثـل بروتـاغوراس - مـن القـدماء وتومـاس هـوبز - مـن المحدثين)، أن الأخلاق باعتبارها مجموعة قواعد ومعايير وقيم، تصـنيف السـلوك الإنسـاني، تختلـف باختلاف الأفراد، أو الأعمار، أو الثقافات، أو الطبقات الاجتماعية أو البيئات، أو العصور. ومـن جهـة أخرى يميز فلاسفة آخرون (مثل أفلاطون من القدماء وكانط من المحدثين) في الأحكام الأخلاقية، وفي صراع الواجبات وتسلسل القيم، بعض المبادئ الأخلاقية التي تتمثـل كـأوامر كليـة مطلقـة، مقبولـة لدى الناس - كل الناس، وفي كل زمان ومكان.

2. مشكلة موضوعية القيم الأخلاقية أو ذاتيتها:

لقد تباينت مواقف الفلاسفة والمفكرين تجاه هذه المسـألة أيضـا فمـن جهـة، يـرى الـبعض منهم، انه مما لاشك فيه، إن القيم الأخلاقية تتقرر بواسطة (الوسط الاجتماعـي) الـذي يعـيش فيـه (الفرد)، وبتدخل الآباء والمربين في تربية الفرد منذ طفولته، تربية أخلاقيـة، فهـل يمكـن القـول بـان (السلطة)- الموضوعية التي تكون خارج ذات الإنسان، والتي تتمثل في الآبـاء والمـربين، هـي مصـدر القيم والمعايير والأحكام الأخلاقية ؟

ترى (المدرسة الاجتماعية الفرنسية) أن الفرد يكتسب القيم الأخلاقية

بفضل سلطة متعالية، يمثلها (الضمير الجمعي). وفي نظر (دور كايم) أن القيم الأخلاقية ليست أفكاراً مثالية مجردة، وإنما هي أساساً أحكام اجتماعية يعينها المجتمع، ويفرضها (الضمير الجمعي) فرضا قسرياً على الأفراد.

من ناحية أخرى، يرى عدد آخر من الفلاسفة أن القيم الأخلاقية لا ترجع إلى عامل موضوعي، أو سلطة متعالية على الفرد، وإنما هي من (خلق) ذات الإنسان. ومنذ زمن قديم ذهب الفيلسوف (السوفسطائي) اليوناني (بروتاغوراس) إلى أن الإنسان (مقياس) كل الأشياء.

وفي العصر الحديث، اعتقد الفيلسوف الألماني (نيتشه) أن السوبرمان (أي: الإنسان الأعلى أو المتفوق) هو الذي يتجاوز ويهدم قيم العبيد (الرحمة، الشفقة، الإحسان، المحبة) لأنها – برأي نيتشه قيم تدعو إلى الضعف والخنوع في ثوب مسيحي، ثم يعمد هذا (السوبرمان) إلى (خلق) قيم السادة النابعة من إرادة القوة. وبالتالي، فان كلا من (بروتاغوراس) و(نيتشه) اعتقدا بأن الأخلاق – بقيمها ومعاييرها، صادرة عن ذات الإنسان ومن خلق الإنسان.

أصناف المذاهب الأخلاقية

إن المذاهب الأخلاقية متعددة ومتباينة، تبعا لتعدد وتباين اتجاهات أصحابها والقائلين بها من الفلاسفة، على مر العصور. وبطبيعة الحال، فأننا لن نستطيع أن نلم بها لم نعمد إلى تصنيفها ولقد اختلف مؤرخو الفكر الفلسفي الأخلاقي في تصنيفاتهم، فمنهم من صنفها على أساس تاريخي (قديمة، وسيطة، حديثة، معاصرة) ومنهم من صنفها على أساس المذاهب والاتجاهات الفلسفية (أخلاق وجودية، أخلاق ماركسية، أخلاق برغماتية). وهناك تصنيفات أخرى. غير أننا يمكن أن نتبنى هنا تصنيفا بسيطا قائما على أساس مقومات أو مكونات الفرد الإنساني. فالإنسان – أي الإنسان – قوامه، كما هو معلوم: إحساس، وعاطفة، وعقل. وعلى هذا يمكن أن نصنف المذاهب الأخلاقية، وفقا لآراء الفلاسفة

الأخلاقية بشان الأساس الذي تصدر منه، أو تنبني عليه القيم والمعـايير الأخلاقيـة. وبموجـب هذا الأساس يمكن تصنيف المذاهب الأخلاقية إلى ثلاثة أصناف رئيسة، وهي:

أولاً: أخلاق الحس.

ثانيا: أخلاق العاطفة.

ثالثاً: أخلاق العمل.

وسنتحدث عن كل صنف منها بايجاز، ونمثل له:

أولاً : أخلاق الحس:

لقد ذهب بعض الفلاسفة إلى أن الطبيعة البشرية، برغباتها وميولهـا الحسـية، هـي الأسـاس الوحيد الذي يمكن أن تنبني عليه القيم الأخلاقية. مؤكدين بان كل قيمنـا الأخلاقيـة (مـن إحسـان، ووفاء، وواجب، وخير) إنما تقاس وفقـا لمـا تحدثـه فينـا مـن أحاسـيس سـارة، ولـذات، أو أحاسـيس مزعجة، والألم، ولا تكون، بالتالي، خيرة إلا إذا تحقق من القيام بها اعظم قدر مـن اللـذات والمنـافع المحسوسة.

ويمكن اتخاذ مذهب الفيلسوف اليوناني ابيقور (341- 270 ق.م) مثلا على هذا الصـنف مـن المذاهب الأخلاقية. لقد اعتقد (بيقور) بان أفراد البشر ينشـدون اللـذة بـدافع غريـزي، أو لحاجـة بيولوجية فطرية. وهو قد صنّف اللذات إلى ثلاثة أصناف:

أ. لذات طبيعية ضرورية – تحفظ كيان الفـرد، وتبقيـه عـلى قيـد الحيـاة (مثـل تنـاول الطعام والماء – من اجل البقاء).

ب. لذات طبيعية غير ضرورية – يضمن اشباعها بقاء النوع (مثل التزاوج).

ج. لذات غير طبيعية وغير ضرورية – مثل لذة الترف، والشهرة والمجد.

غير أن (ابيقور) أكد أن اللذة الحقيقية، هي التي تدوم طويلا وتخلو تماماً من جميع أنواع الألم من اللذات (أي – اللذات الطبيعية الضرورية)، ولا يخضع للصنف الثاني من اللذات (أي – اللذات الطبيعية غير الضرورية)، ويتجنب كليا الصنف الثالث من اللذات (أي – غير الطبيعية، غير الضرورية)، إذ بذلك فقط يستطيع أن يحقق غاية ما يتطلع إليه الإنسان من هناء في حياته – أي: العيش في سلام روحي لا يتخلله الألم.

ثانيا: أخلاق العاطفة:

لقد حاول عدد من الفلاسفة إقامة الأخلاق على (العاطفة)، استنادا إلى أن السلوك الأخلاقي ينطلق من عواطفنا الطبيعية التي تدفعنا، عفويا، إلى فعل الخير.

ولعل الفيلسوف الفرنسي (بيرغسون) من ابرز القائلين بأخلاق العاطفة. فهو يرى، أن تاريخ البشرية شهد ظهور شخصيات استثنائية تجلت في صور الأبطال الذين جاشت عواطفهم وانفعالاتهم، وعبرت عن نفسها في الدعوة إلى أخلاق جديدة، أو قيم أخلاقية جديدة.

واعتقد (بيرغسون)، أن سقراط، والأنبياء والمصلحين، ورواد الإنسانية، هم أبطال في كل زمان ومكان ولو ماتوا، انهم يحطمون حواجز الأخلاق السائدة، ويتجاوزون نطاق مجتمعاتهم لمخاطبة الإنسانية بلغة العاطفة، لا بلغة العقل، ولخلق قيم أخلاقية جديدة تنبع من انفعالاتهم المبدعة، فتسرى في النفوس مسرى النور في الظلام.

ثالثا: أخلاق العقل:

هناك أيضا، مذاهب أخلاقية قامت على أساس أن الإنسان كائن (عاقل) بالدرجة الأولى. وان (عقلة) ليس ملكة أو أداة للفهم والمعرفة وحسب، بل هو أيضا مبدأ الفضيلة، ومصدر الفعل الأخلاقي. وتتفق مذاهب أخلاق العقل على الانطلاق من بداية واحدة هي: البحث عن القواعد الأخلاقية بواسطة (العقل).

ويمكن اتخاذ مذهب الفيلسوف اليوناني - زينون الاكتيومي - 336 - 264 ق.م) مؤسس (المدرسة الرواقية)، مثالا على هذا الصنف من المذاهب الأخلاقية.

لقد تبنى (زينون) - ومن بعده اتباعه الرواقيون، المبدأ القائل: (إن الأخلاق هي أن نعيش الإنسان في وفاق مع الطبيعة). اللـه هو روح العالم، والعقل (اللوغوس) الذي ينظمه ويسيره. وان الحكيم الرواقي) هو الذي يدع الأشياء والأمور تجري مجراها كما أراد اللـه، أو العقل الإلهي، لها إن تكون أو تحدث.

فإذا كانت الأمور تجري على خلاف ما يريد الإنسان، فبوسعه أن يكيّف رغباته بواسطة المعرفة العقلية، ويجعل رغباته في وفاق مع (طبيعة نفسه العاقلة) و(طبيعة العقل الإلهي). أي، بتعبير آخر، يطبق في سلوكه المقولة المعروفة: (إذا لم يكن ما تريد فأرد ما يكون).

واعتقدوا انه يمكن تحقيق الوفاق، أو التوافق، بين ما يريده بعقله، وبين ما قرره العقل الإلهي، من خلال ممارسة الفضيلة العقلية، التي تتمثل في الانتصار على رغبات الجسد واهوائه، وتطهير الروح من القلق والمخاوف، والزهد في كل ما يعوق ممارسة الفضيلة، واحتمال ما يأتي به القدر من شر.

علم الجمال

إن تعبير (علم الجمال - Aesthetics) تعبير يدل على فرع من فروع مبحث علم القيم، وعلى الرغم من كون البحث في المسائل الجمالية قديم قدم الفلسفة، إلا أن مصطلح (استاتيكس) لم يجر استخدامه وتداوله إلا في القرن الثامن عشر، وكان أول من استخدمه هو الفيلسوف الألماني (باومجارتن) - A.G Baumagrten (1714 - 1762). والتعبير مستمد أصلا من الكلمة اليونانية Aesthetics بمعنى (إدراك حسي).

ويبحث (علم الجمال في ماهية الأشياء - سواء كانت أشياء طبيعية أو أشياء من صنع الإنسان، من خلال مهاراته ومواهبه - وتحديد جماليتها أو بالأحرى

تقويم جماليتها – أي تحديد قيمتها الجمالية، وعلى أي أساس يقال عنها أنها جميلة أو قبيحة، مثيرة للإعجاب، أو تدعو إلى السخرية، تنطوي على روعة وجلال وفتنة، أو بالعكس، تفتقر إلى مضمون يخلب الألباب، ضئيلة القيمة، أو وربما حافلة بأفكار أثيمة وأخلاق منحرفة.

لا شك في أن الجمال قد أثار افتتان الناس من قديم الزمان، وان الإنسان قد أبدع الآثار الجميلة قبل أن يفلسف موضوعها، ثم عرض للبحث فيها بالنظر العقلي ومناهجه.

ويمكن القول، أن البحث في الجمال، لمعرفة حقيقته وشروطه وقوانينه، كان مرجع الفضل فيه إلى اليونان، وان كانوا قد خلطوا بين فلسفة الجمال وعلم الأخلاق والميتافيزيقا. ولعل أفلاطون كان أول من تناول، في محاوراته، البحث في المسائل الجمالية، أعقبه تلميذه ارسطو، الذي قام بوضع نظرية في طبيعة الفن.

ولقد كانت دراسة هذين الفيلسوفين اليونانيين للجمال ودلالته تقوم على أسس فلسفية ولا تستند إلى مناهج تجريبية في دراسة الأحكام الجمالية. ومثل هذا يمكن أن يقال عن معالجات فلاسفة العصر الوسيط، والكثير من الفلاسفة المحدثين في هذا المجال، لأنهم يقيمون بحثهم على أسس فلسفية، فيهتمون بوضع مثل عليا للخلق الفني، ويسلمون بفروض عامة عن دلالة الجمال وأهميته.

وخلال القرن الثامن عشر، شهد البحث في المسائل الجمالية تقدما ملحوظاً، وابرز من ساهم في هذا التقدم – في انكلترا: شافتسبرى وفي اسكتلندا: بيرك، وهيوم، وفي المانيا: ايمانوئيل كانط، الذي يعتبر المؤسس الحقيقي لعلم الجمال في صورته العلمية.

وبعد (كانط)، استمر الاتجاه النظري في البحث يسود فلسفة الجمال، خلال القرن التاسع عشر، وظل منهج البحث عند فلاسفة الجمال يقوم على الاستنباط الذي يبدأ بالقضايا الكلية للبرهنة على صدق الأحكام الجزئية ويبدو ذلك على أوضح صورة في فلسفة (هيغل).

وفي القرن التاسع عشر برز المذهب (الرومانسي) على يد (شيلنغ) و(شليغل) و (شـوبنهاور)، الذين اهتموا بالجمال وغالوا في تقديره. أما في العصر الحاضر - خلال القرن العشرين، فقـد كانـت اشهر نظرية جمالية هي نظرية الفيلسوف الإيطالي (كروتشه) التـي أوردهـا في كتابـه (الاسـتاتيكا)، والتي تشبهها بصورة جوهرية النظرية التي قال بها الفيلسوف الإنكليـزي (كولنجـوود) وأوردهـا في كتابه (أصول الفن), وكذلك الحال بالنسبة للنظرية التي أوردها الفيلسوف الألماني (ارنست كاسيرر) وعرضها في كتابـه (فلسـفة الأشـكال الرمزيـة)، وخاصـة بالصـورة التـي أعيـد عرضـها بهـا في كتـاب (س.ل.لانجر) المعنون بـ (الشعور والشكل)، فكل هذه النظريات تشترك في أنها تعد الخبرة الجمالية في جوهرها تعبيرا عن شعور أو رمز له.

تناول البحث في الجمال ثلاث مشكلات رئيسة، اثارت الخلاف بين الفلاسفة والمفكرين وهي:

أ. طبيعة الجمال وماهيته

ب. تقويم الجمال أو المقاييس التي تصطنع في التمييز بين الجمال والقبح

ج. علاقة الجمال بالأخلاق

أ. طبيعة الجمال وماهيته:

لقد اثارت هذه المسـألة خلافـا بـين الفلاسـفة والمفكـرين اسـفر عنـه وضـع مجموعـة مـن النظريات حلاً لها. ويمكن اجمال تلك النظريات وادراجها تحت اتجاهين رئيسيين هما:

أولاً: الاتجاه الموضوعي:

ويذهب معتنقوه إلى أن الجمال يتمثل في صفات أو خصائص عينية موضوعية، مستقلة عن العقل الذي يدركها. وترجع جذور هذا الاتجاه إلى أفلاطون وفلسفته، ويتفـق القـائلون بـه عـلى أن للجمال وجوداً موضوعياً، ولهذا

اتفق على الإحساس به وتذوقه والاستمتاع به جميع الناس، في كل زمان ومكان، فالشيء الجميل، وفقا لرأي أصحاب هذه الاتجاه

يقوم بالقياس إلى ما فيه من خصائص تثير الإعجاب بجماله.

ثانيا: الاتجاه الذاتي:

ويؤكد القائلون به أن الجمال ليس له وجود موضوعي بل يرجعونه إلى القوى التي تدركه – فهو (ذاتي)، ويستند اعتقاد هؤلاء الفلاسفة والمفكرين بـ (ذاتية) الجمال على أساس إن تصور الجمال يتغير من عصر إلى عصر، ومن جنس إلى جنس، ومن جيل إلى جيل. بل قد يختلف مفهوم الجمال باختلاف الأفراد في المكان الواحد والبيئة الواحدة، وقد يختلف لدى الفرد الواحد من سن إلى أخرى، أو من مرحلة عمريه إلى أخرى. ولعل أوضح دليل عن ذلك اختلاف الناس في تذوق القطع الموسيقية، أو القصائد الشعرية، أو اللوحات الفنية. وابرز من يمثل الذاتية المتطرفة في فهم الجمال – (تولستوى)، الذي ذهب إلى أن قيمة الشيء الجميل – سواء كان على شكل قصيدة شعرية أو سيمفونية، أو لوحة فنية – إنما تقوم أولاً وأخيراً على تأثيرها في من يتلقونها.

والواقع انه يمكن القول، انه إلى جانب هذين الاتجاهين السالفين اللذين نشأ بينهما الخلاف حول (ذاتية) الجمال و(موضوعيته)، هناك ثمة اتجاه ثالث توفيقي – هو: الاتجاه الاجتماعي، الذي عمد إلى إلغاء الفروق الفردية، وتجسيم الذوق الجماعي. ولقد جاءت الفلسفة (الوضعية)، التي تحرص على استخدام المناهج العلمية في دراسة الظواهر كما هي في الواقع، فقوت هذا الاتجاه الاجتماعي، الذي لا يعترف بفردية الفنان ولا يتردد في إرجاع الشعور بالجمال إلى ذوق المجتمع.

ب. تقويم الجمال

اختلفت آراء الفلاسفة والمفكرين بشأن هذه المسألة، ويمكن اجمال تللك

الآراء في اتجاهين رئيسين:

أولاً: الاتجاه العقلي:

وقد ذهب القائلون به إلى إرجاع تذوق الجمال إلى حكم عقلي يصدر عن شئ يصفه بالجمال. فالحكم الجمالي في نظر هؤلاء عقلي محض، وهو لا يختلف عن سائر الأحكام الواقعية التي تصف الظواهر ولا تتجاوز الوصف إلى التقويم، ويرى هؤلاء وجوب إخضاع الأشياء الجميلة عند الحكم عليها بجملة من القواعد والمعايير والقوانين العقلية.

ثانيا: الاتجاه العاطفى - الذاتي:

وقد ذهب القائلون به إلى التأكيد على العنصر العاطف الرومانسي أو الوجداني في تذوق الجمال، وينكرون إمكان وضع قواعد عقلية للإبداع الفني. فالحكم يقوم على مجرد وعي مباشر للجمال أو حدس مباشر للقيمة الجمالية التي تتضمنها الأشياء الجميلة.

ج. علاقة الجمال بالأخلاق

اهتم فلاسفة الجمال بهذه المشكلة أيضا، وأثاروا حولها مناقشات طويلة، كان محورها: هل أن الشيء الجميل، أو العمل الفني، يجب أن يخضع للغرض الذي يرمي إليه علم الأخلاق، أم انه ينبغي أن يكون فوق ذلك ؟ لقد ذهب بعض الفلاسفة في الإجابة عن هذا السؤال، لعل من أبرزهم (رسكن) إلى أن الفن عموما يجب أن يكون أخلاقياً، وأن أهم ما يجب على الفنان هو أن يشرك الناس معه في عواطفه الشريفة وليس هناك شئ وراء الأخلاق يصح أن يقصد من الفن في حين ذهب آخرون (مثل دعاة الاتجاه السريالي في الفن أندريه بريتون، سلفادور دالي) إلى أن الفن عموما إنما يبحث عن الجميل وليس عن شئ آخر عداه، أن ما يهم الفن جمال الشكل أما الموضع فليكن ما يكون. بل أن عدداً أن الفلاسفة ذهب إلى أبعد من ذلك، فقرروا أن علم الجمال أعلى شانا من علم الأخلاق، وان النظر

في علم الجمال، والبحث فيه أرقى ما يمكن أن يصل إليه الإنسان، وان ذوق الألوان أهـم في رقي الإنسان من الحاسة التي تدرك الخير والشر.

علم المنطق – Logic

يهدف (المنطق) إلى وضع قواعد وقوانين يسير بمقتضاها التفكير، لأن مراعاتها تعصم العقـل من الوقوع في الخطأ أو الزلل، وهو يبحث في التفكير من ناحية صوابه وخطئـه – أي مـدى التزامـه بالقواعد والقوانين أو عدم التزامه بها، ويعينـه مـن التفكـير (صـورته) أو (شـكله) دون (مادتـه) أو (موضوعه)، ومن هنا كانت القوانين المنطق عامة مطلقة، لا تتصل بموضوع معـين مـن موضـوعات المعرفة.

ولقد كان (ارسطو) أول من جعل (المنطق) مبحثاً قائماً بذاته ضمن نطاق البحـث الفلسـفي أو النشاط العلمي، إلا انه اعتبر المنطق آلة (Organum) للعلم وليس جزءاً منه. وقد أطلق (ارسطو) على مجموعة كتاباته في مجال المنطق اسم (التحليلات – Analotica). وقد شملت هـذه التحلـيلات – تحليل (القياس) إلى (قضايا)، وتحليل (القضية) إلى ألفاظ).

ويقصد بـ (القياس) عند ارسطو، كل قول يتألف من عبارات أو قضايا، تسمى الأولى والثانية منها (مقدمات)، تلزم عنها بالضرورة قضية ثالثـة تسـمى (النتيجـة). ومـن خـلال (القيـاس) ينتقـل الفكر من حكم على (كلي) إلى حكم على (جزئي) يدخل ضـمنه. نـذكر، عـلى سـبيل المثـال، القيـاس التالي:

كل العراقيين آسيويون	(مقدمة أولى أو كبرى)
محمود عراقي	(مقدمة ثانية أو صغرى)
محمود آسيوي	(نتيجة)

فهذه العبارات أو القضايا الـثلاث تشـكل مـا نسـميه (القيـاس). والقضـيتان الأولى والثانيـة تمثلان (مقدمتين)، فيما تمثل القضية الثالثة (النتيجة) التي استنتجناها من المقـدمتين. وكـما يلاحـظ أننا في الاستنتاج قد انتقلنا من حكم على كلي – (كل

العراقيين أسيويون) إلى حكم جزئي (محمود آسيوي) نظراً لأن هناك علاقة (تضمن) بين الحكم الكلي والحكم الجزئي.

وللقياس، عند ارسطو، أشكال وأنواع متعددة مختلفة، لا مجال للخوض في تفاصيلها، بل غاية ما يهمنا هنا هو معرفة: أن للمنطق وظيفة معينة، وان مؤسس المنطق هو (ارسطو). وان المنطق الذي أسسه ارسطو يقوم على أساس (القياس)، ويطلق عليه اسم المنطق الاستنتاجي أو الاستدلالي (Deductive Ligic) لأنه ينطوي على استنتاج حكم جزئي حكم جزئي من حكم كلي. كما يطلق عليه أيضا اسم: المنطق الصوري أو الشكلي – Formal Logic) لأنه يهتم بشكل الأحكام وصورة التفكير دون موضوعه أو مضمونه.

وقد شهد (المنطق) تطوراً في العصور اللاحقة، لا سيما في العصر الحديث، مما أدى إلى التوصل إلى نوعين آخرين من المنطق، هما:

أولاً: المنطق الاستقرائي – Inductive Logic

ثانيا: المنطق الرياضي – Mathematical Logic

أولاً: المنطق الاستقرائي

لقد عرفنا أن منطق ارسطو الاستدلالي كان يقوم على (القياس). والقياس – كما عرفنا – حجة مؤلفة من قضايا ثلاث: مقدمتان (واحدة منها على الأقل – كلية) ونتيجة متضمنة في المقدمتين. فإذا سلمنا بصدق المقدمات، لزم عنها صدق النتيجة بالضرورة. فلا يهتم القياس بصدق ولا بكذب المقدمات بذاتها، ولا بصدق أو كذب النتيجة بذاتها. بل يهتم بقيام علاقة (تضمن) بينها، بحيث انه إذا افترضنا صدق المقدمات وجب أن نقول بصدق النتيجة. ولذلك، ففي استدلال قياسي صحيحاً قد تكون المقدمات كاذبة والنتيجة كاذبة، إلا أن الاستدلال ككل يكون صحيحا، ويمكن أن نذكر كمثال على ذلك، الاستدلال القياسي التالي:

كل الالهة فانية

مردوخ اله

إذن مردوخ فان

وكما نلاحظ، فان الاستدلال أو الاستنتاج لا يستطيع أن يقيم الدليل على صدق أية قضية سواء كانت تشكل (مقدمة) أو (نتيجة). بل غاية ما يستطيع هو أن يستخلص أو يستنتج من قضية (قد تكون صادقة أو كاذبة) قضية أخرى (قد تكون هي الأخرى صادقة أو كاذبة).

إذن فالاستدلال أو الاستنتاج لا يمكننا من التحقق من صدق أو كذب القضايا بحد ذاتها، لان هذا التحقق يتطلب الرجوع إلى الواقع، في حين أن المنطق الاستدلالي هو الفكر أو التفكير، وغايته أن لا يتناقض الفكر مع نفسه (وليس مع الواقع).

والواقع، أن التطورات التي شهدها المجتمع الأوربي، في أعقاب (عصر النهضة)، في كافة المجالات – ولاسيما العلمية منها، قد كشفت بشكل واضح النقص أو العجز الذي يتصف به المنطق الارسطي، فقد بات يتراءى في عين العلماء والفلاسفة على انه يعدو كونه: منطق يغلب عليه الطابع الإستنتاجي، ويريد أن يستخلص المعرفة كلها من مبادئ معينة – هي التي أوحت بها وأثبتتها فلسفة ارسطو ومؤلفاته. وقد ظل هذا حاله طوال القرون الوسطى. وعندما كشفت التطورات العلمية أن مبادئ ارسطو وتعاليمه الفلسفية خاطئة، تتعارض في غالبيتها مع الواقع العيني المحسوس، فان منطق ارسطو بات عاجزا عن مواكبة تلك التطورات العلمية، بل غدا يشكل عقبة تحول دون استمرارها وتواصلها. فإذا كان لا يجادل أحد في أن الفكر ينبغي أن لا يتناقض مع ذاته، فينبغي – أيضا – أن لا يتناقض مع الواقع، وبالتالي ينبغي أن تكون معرفة الإنسان بالواقع المادي الحيوي والاجتماعي والنفسي معرفة صحيحة،وان تكون معرفة الإنسان بالواقع المادي الحيوي والاجتماعي والنفسي معرفة صحيحة، وان تكون معلوماته عند معلومات مؤكدة قائمة على البحث والتحري، لا على الظن أو التخمين. ولا يتم ذلك إلا

بـ (استقراء) الواقع وملاحظته.

إذن، فقد تكشف العلماء والفلاسفة المحدثين، منذ القرن السادس عشر، إن المنطق الارسطي – الكلاسيكي، قاصر عن تحقيق (الغاية) المنشودة من وراء الاستنتاج أو الاستدلال في كل صوره وأشكاله – أي – (التوصل إلى معرفة جديدة، تكون صحيحة، من خلال تطابقها مع خبرتنا في دنيا الواقع). كما يدل على ذلك الاستدلال القياس التالي:

إذا كانت كل الجبال الذهبية جبال وإذا كانت كل الجبال الذهبية ذهبية المقدمتان يمكن اعتبارهما من بعض الوجوه صحيحة إذن بعض الجبال ذهبية النتيجة باطلة أو خاطئة لأنها تتعارض مع الواقع ولذلك، فقد خلص العلماء والفلاسفة المحدثون إلى أن المنطق الارسطي الاستدلالي بات عقيماً، مجدباً، لا يكشف عن معرفة جديدة، لذا مسّت الحاجة إلى وضع منطق جديد يستعاض به عن المنطق الارسطي – الاستدلالي، فوضع الفيلسوف الإنكليزي فرانسيس بيكون (1561-1626) أسس (المنطق الاستقرائي) في كتابه الذي ألفه باللغة اللاتينية بعنوان (Nouva Organum) – أي الآلة الجديدة) ليعارض به (الأورغانون أي: الآلة) الذي وضعه ارسطو قديماً.

والاستقراء، هو عملية الانتقال من قضايا جزئية، فردية، إلى قضية كلية، أو مبدأ عام أو قانون، ويراد به – على وجه التحديد – ملاحظة أو فحص مجموعة من الظواهر المحسوسة بهدف الكشف عن عللها (أو معلولاتها) عن طريق وصفها وتقرير حالتها وفاقاً للواقع المدرك. وقوام هذه العملية هو الملاحظة المقصودة.

ومتى ما عرفت الظروف التي توجب وقوع الظاهرة، أمكن التنبؤ بحدوثها، استنادا إلى ان العلاقة بين الظاهرة وعلتها (أو معلولها) علاقة حتمية.

ويهدف هذا الاستقراء إلى وضع قوانين عامة تفسر الظواهر أو تمكن الإنسان من التنبؤ بحدوثها مستقبلا.

والاستقراء العلمي، لا تتيسر فيه للباحث، ملاحظة (كل) فرد من أفراد

الظاهرة، التي يدرسها، في كل مكان وفي كل زمان. لذا يضطر الباحث إلى ملاحظة نماذج منها ثم (يعمم) حكمه على جميع أفرادها، في كل زمان ومكان. وهذا التعميم (الذي يتمثل في قوانين العلم) ضروري لتقدم العلم، من ناحية، وتيسير حياتنا اليومية، من ناحية أخرى إن هذا (التعميم) – من ملاحظة نماذج فردية – يبرره أمران:

أولاً: اعتقادنا بان لكل ظاهرة (علة – أو سبب) توجب وقوعها، ولكل علة معلول ينتج عنها – وهذا هو (قانون العلية العام).

ثانيا: اعتقادنا بانتظام الطبيعة، وان الظواهر الطبيعية تجري على نسق واحد لا يتغير – وهذا هو (قانون اطراد الطبيعة).

وتتميز القوانين الطبيعية، التي يتم التوصل إليها بواسطة الاستقراء بأنها:

أولاً: وصفية – تقرر حالة الظواهر مما هي في الواقع لا كما يريد الباحث ويتمنى.

ثانيا: احتمالية ترجيحية – لأنها تقال تفسيراً لمجموعة محددة من الظواهر المتشابهة، ما زال الكثير من أمثالها لم يخضع فعلياً لما أجريناه من ملاحظات وتجارب.

المنطق الرياضي

في الوقت الذي بدا فيه منطق ارسطو الكلاسيكي، في نظر طائفة من الفلاسفة والعلماء، المهتمين بصورة خاصة بالعلوم الطبيعية، ودراسة ظواهر الطبيعية، منطقاً عقيماً، مجدباً عاجزاً عن مواكبة التطورات التي أخذت العلوم الطبيعية تشهدها، ودعوا – تبعا لذلك – إلى التخلي عن منطق ارسطو الاستدلالي، والبحث عن بديل له، فكان ما كان من وضع (فرانسيس بيكون) لأسس المنطق الاستقرائي، كما عرفنا.

فإن طائفة أخرى من الفلاسفة، من ذوى الاهتمامات الرياضية، ما لبثت أن

انتبهت، بعد بضعة عقود – وتحديدا خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر – إلى أن منطق ارسطو ينبغي أن ينظر إليه نظرة مغايرة. لقد بدا منطق ارسطو في نظر أفراد هذه الطائفة الثانية من الفلاسفة وعلماء الرياضيات على انه (خامة) تنطوي على إمكانيات تطوير هائلة، تؤدي به إلى الاكتمال.

ويأتي في مقدمة أفراد هذه الطائفة الثانية من الفلاسفة، الفيلسوف الألماني لا يبنتز (1646-1716)، الذي كان على إلمام عميق بالرياضيات، ولقد جعله ذلك ينظر إلى منطق ارسطو بعقلية عالم رياضيات، ويلاحظ في ذلك المنطق خصائص ومزايا هامة، قابلة للتطوير. ولقد كان من ابرز تلك الخصائص والمزايا التي استوقفت انتباه لايبنتز في منطق ارسطو انه:

(1) قائم على القياس.

(2) انه صوري أو شكلي Formal.

(3) استخدام (الرموز) بدلاً من الحدود اللفظية في صياغة الأشكال القياسية.

ولقد بدا لـ (لايبنتز) إن كل واحدة من هذه المزايا يمكن تطويرها، والمضي بها إلى أقصى ما تحتمله من نتائج، ساعياً من وراء ذلك إلى تحقيق برنامج ظل يراوده مؤداه " إيجاد لغة علمية كتابية شاملة تستخدم العلامات الرمزية بدلاً من الكلمات، وإيجاد حساب عقلي يسير بمعاونة هذه الرموز بطريقة شبه رياضية ".

وعلى الرغم من إن لايبنتز قد حدد بوضوح ملامح برنامجه، إلا انه لم يتسن له أن ينفذ سوى جزء بسيط منه. ومع ذلك، يمكن القول إن عبقريته قد استعرضت – من خلال ذلك البرنامج – مجال المنطق الرمزي بأكمله، وبكل إمكانياته، وتوصلت إلى أساسياته، وأننا لنجد لدى لايبنتز، بالفعل، كل الجذور التي تعلقت بها الأبحاث التالية وتفرعت عنها، والتي أثمرت ما صار يسمى بـ (المنطق الرياضي).

تبعاً لذلك، يمكن القول، إن المقصود بـ (المنطق الرياضي) إنما هو مختلف

المحاولات التي بذلت من اجل تطوير المنطق الارسطي الصوري – الرمـزي، مسـتوحية روح الرياضيات ومستخدمة المصطلحات والطرق الرياضية.

وينبغي أن نقرر حقيقة، أصبحت في الآونة الأخـيرة تلقـى اعترافـا متزايـدا، حتـى في أوسـاط المختصين بـ (المنطق الرياضي) أنفسهم مفادها: إن (منطق ارسطو) الصوري – الرمزي، هو في واقـع الأمر (السلف) الأول لمنطقهم الجديد الذي لا يكفي أن يقال عنه انه لا يتعارض مع منطق ارسـطو بل انه كان أساساً أو تحقيقاً لمغزاه العميق.

أن تحول المنطـق الارسـطي – الكلاسـيكي إلى المنطـق (ريـاضي)، لا يعنـي إلا إضـفاء الطـابع الصوري – الشكلي كلياً عليه. ولقد كان من المحتم أن يؤدي استهداف هذه الغاية إلى ارتماء المنطق في أحضان ذلـك العلـم الـذي تحقـق فيـه المثـل الأعـلى للصـورية الخالصـة عـلى اكمـل وجـه – أي الرياضيات.

ويتضح نقص المنطق الارسطي، من وجهة نظر المنطق الرياضي، في النقاط التالية:

أولاً: إقتصاره على طريقة واحدة في الاستدلال (هي القياس)

ثانياً: فشله في وضع (نظام رمزي) كاف، للتعبير عن العلاقات المنطقية

ثالثاً: تحليله غير السليم لهذه العلاقات

فالمنطق الارسطي – التقليـدي – لا يمثـل إلا جـزءاً صـغيراً نسـبياً مـن الميـدان الـذي يبحثـه المنطق الرياضي ولقد أدى اكتشـاف أنمـاط (غـير قاسـية) للاسـتدلال، إلى فـتح المجـال أمـام البحـث المنطقي لاستطلاع إمكانيات جديدة لم تدر من قبل بخلد أحد. وحدثت نفس النتيجـة بعـد كشـف وتحليل عدد كبير متنوع من الفئات والأنماط والقضايا والدالات المنطقية التي تشترك في الاسـتدلال، ويمكن الإشارة إليها برموز صورة دقيقة، بحيث تتبع نوعا من حساب شبه منطقي.

إن البرنامج الذي دعا لايبنتز إلى تحقيقه، والذي تضمن تطوير ما ينطوي

عليه المنطق الارسطي من إمكانيات ومعطيات إن ذلك البرنامج قد لقي استجابة من جانب فريقين متميزين من علماء الرياضيات: وفي حين اشتمل الفريق الأول على علماء رياضيات مختصين بـ(الجبر)، اشتمل الفريق الثاني على علماء رياضيات مختصين ب(الحساب) والفريق الأول، الذي اشتمل على علماء رياضيات مختصين بـ(الجبر) سعى أفراده إلى الربط بين المنطق والجبر وابرز هؤلاء دى مورغان، جورج بوول شرويدر.

ويمكن القول، انه إذا كان لا يبنتز هو أول من اكتشف المنطق الرياضي فان (جورج بول) هو الثاني. لقد اختار (بوول) من بين العلوم الرياضية، علم الجبر لكي يستخدم مناهجه وعلاماته في خدمة المنطق. ولقد أسفرت جهوده في هذا المجال عن صياغة لغة رمزية تصلح فعلاً للاستخدام ومعروضة برقة منهجية، ما لبثت أن صارت نموذجاً لكل من جاء بعده. كما أسفرت جهوده، أيضا، عن تأسيس ما صار ما يسمى بـ (الجبر المنطقي) – ذلك الفرع الخاص للمنطق الرياضي، الذي بلغت أبحاثه القمة على يد (شرويدر).

غير انه مما يؤخذ عليه (بوول) انه اخطأ تقرير العلاقة بين الرياضيات والمنطق بحيث نظر إلى الرياضيات على أنها هي العلم الأصلي، والمنطق على أنه العلم الفرعي، مع أن الأبحاث التالية أثبتت أن العكس هو الصحيح.

وإذا كان الخط الأول في تطور المنطق الرياضي قد تضمن السعي إلى الربط بين المنطق والجبر، فان تطور المنطق قد سار في خط ثان،يمكن تتبع اصله هو الآخر إلى لابينتز ولقد اضطلع بالمهام التالية في هذا الخط الثاني أفراد الفريق الثاني من علماء الرياضيات – المختصين بالحساب، وهيم الألماني (جوتلوب فريجه) والإيطالي (بيانو)، والإنكليزيان:(رسل) و(وايتهد).

لقد كان (فريجه)- في كتابيه (الرمزية) و (أسس على الحساب) – أول من نجح في الإتيان بنوع منطقي رياضي من الحساب، وفي استخلاص الحساب من مقدمات منطقية بحتة. وقد أوضح أن التصورات الأساسية للرياضيات ينبغي ردها

إلى قوانين الفكر الرئيسة، وان الرياضيات بالتالي ينبغي أن تتخذ من المنطلق أساساها.

أما (بيانو)، فقد عالج في كتابه (تدوين الصيغ الرياضية) موضوع أسـس الرياضـيات، واثبـت انه يمكن اشتقاق الرياضيات كلها من خمسة بدهيات.

ولقد اثر كتاب (بيانو) هذا تأثيراً عميقاً في تفكير الفيلسوف الإنكليزي (برتراند رسل)، الـذي أجرى بالاشتراك مع فيلسـوف وعـالم الرياضـيات إنكليـزي آخـر هـو (الفـرد نـورث وايتهـد) أبحاثـا مستفيضة أسفرت عن تأليف كتاب ضخم اسمه (مبادئ الرياضيات)، خلصـا فيـه إلى أن البـدهيات الخمس التي جعلها (بيانو) أساس الرياضيات يمكن اشتقاقها كلها من مبادئ منطقية، فاثبتا بـذلك أن المنطق هو أساس الرياضيات، أو أن المنطق يمثل الرياضـيات في طفولتهـا في حـين أن الرياضـيات تمثل المنطق في مرحلة نضجه.

الفصل الخامس

العلاقة بين الفلسفة والعلم

يمكن النظر إلى العلاقة بين الفلسفة والعلم من زاويتين: التباين والاختلاف بينهما، والتكامل والتواصل بينهما.

العلاقة بين الفلسفة والعلم من زاوية التباين والاختلاف:

الواقع، أن الفلسفة والعلم يشتركان في كون أن كليهما حقل معرفي، كلاهما معرفة، كلاهما يسعيان إلى بلوغ الحقيقة. كما أنهما يشتركان في أن بدايتهما كانت واحدة. فبداية الفلسفة هي في الوقت ذاته بداية العلم. وإن فروع المعرفة كلها، على اختلافها، قد بدأت أول ما بدأت بوصفها استطلاعا فلسفيا، وكانت كلها داخل دائرة اهتمام الفيلسوف. إلا أنها ما لبثت أن غدت، مع مرور الوقت، وازدياد التراكم المعرفي، وتطور الوعي الإنساني – غدت فروع المعرفة تلك، ترتكز على أسس متينة، وصارت تصطنع لنفسها مناهج وطرق ووسائل وأدوات خاصة بها، تستخدمها في البحث والاستقصاء، ومحاولة العثور على إجابات عن تساؤلاتها، أخذت تنفصل عن الفلسفة وتستقل بكيانها.

ومن ثم، تحددت ملامح نشاطين معرفيين متباينين مختلفين عن بعضها، فالفلسفة انتهى بها المطاف – بعد أن انفصلت عنها فروع كثيرة للمعرفة إلى أن تنحصر اهتماماتها، بصورة أساسية، في: مبحث الوجود، ومبحث المعرفة، ومبحث القيم. فيما وجه كل (علم) من العلوم - بعد انفصاله عن الفلسفة – اهتمامه إلى الحيز، أو المجال، الخاص به، وانصرف إلى دراسته وبحثه. وتبعا لذلك، برز التباين والاختلاف بين كل من (الفلسفة)، (العلم) سواء من حيث الموضوع، أو من حيث المنهج، أو من حيث الهدف. وعموما يمكن اجمال التباين والاختلاف في

النقاط التالية:

أولاً: إن الفلسفة رؤية شاملة، ومشروع واسع الآفاق، يضم حقولاً ومجالات كثيرة، موضوعات دراسته تتناول كل ما يتعلق بالإنسان والمجتمع والطبيعة والكون أو الوجود عموما. أما كل علم، فهو رؤية جزئية محددة بموضوع محدد.

ثانياً: إن المنهج الذي تعتمده الفلسفة، بمفهومها التقليدي الواسع، في دراستها، هو المنهج التأملي، المعتمد على المدركات العقلية والقوانين المنطقية، في حين أن العلم يعتمد في البحث والتقصي على المنهج التجريبي، الذي ينطلق من الوقائع والمعطيات الحسية، يمضي في تقصيه، متبعاً خطوات الملاحظة والفرض والتحقيق التجريبي.

ثالثاً: أن العلم، في تعامله مع المعطيات والوقائع، يتميز بالموضوعية التامة، في حين أن الفلسفة تستحضر في سعيها المعرفي، وتدخل في بنيتها، كل الخبرة البشرية، كل أشكال الوعي الاجتماعي، بما فيها البعد الذاتي، وبالتالي، فإن الفلسفة لا يمكن أن تكون موضوعية كالعلم.

العلاقة بين الفلسفة والعلم من زاوية التواصل والتكامل:

إن انفصال العلوم المختلفة عن الفلسفة، لا يعني أن الصلة بين العلم (أو العلوم عامة) من جهة، والفلسفة، من جهة أخرى، قد انقطعت نهائياً، بل أن التواصل بينهما ما لبث أن استمر، من خلال مظهرين، هما:

أولاً: فلسفة العلم:

إن المقصود بـ (فلسفة العلم) - التفلسف الذي يدور حول النتائج والكشوفات التي يتوصل إليها علو ما. ذلك فإن جميع ميادين العلم تحف، أو تحيط بها، منطقة محيط من المجهول وحين تصل تساؤلات العلم إلى تلك الحدود، في الوقت الذي لا تكون لديه إمكانيات الإجابة عن تلك التساؤلات، فإن العالم، أو

الفيلسوف، بتجاوزه لتلك الحدود، ومحاولته الإجابة عن تلك التساؤلات، إنما يغادر ارض العلم، ويدخل، أو يتسلل إلى ميدان التفكير التأملي، إن هذا النشاط التأملي، نوع من الاستكشاف أو الاستطلاع، وهو يشكل واحدا من مقومات الفلسفة.

وعلى هذا الأساس، فإن هناك اليوم صلات وثيقة بين الفلسفة وميادين العلم التي استقلت بكيانها نجمت عنها نشاطات للفلسفة مبنية على نتائج تلك العلوم، وهي تشكل ما يمكن أن نسميه (ميتافيزيقا العلم). وفي هذا السياق، يمكن أن نجد أن هناك من يربط (العلم) بـ (الجمال) – مثل (هنري بوانكاريه) وهناك من يقصر (فلسفة العلم) على التحليل الأخلاقي لقيم البحث العقلي، مثل (البير بابيه). فيما هناك من يربط (العلم) بـ (الدين)، مثل (اميل بوترو) و (جيمس جينز).

والواقع، أن لفلسفة العلم مظاهر وأوجه وتجليات عديدة، مثل: المظهر (الاونطولوجي). أي نظرية (فلسفية) في الوجود، تقام من خلال ما يترتب (فلسفياً) على النتائج والكشوفات التي توصل إليها العلم (أو بالأحرى العلوم العديدة ذات الصلة بنشأة الوجود، والموجودات، وتطورها) - وانطلاقا من المفاهيم العلمية – مثل: الطاقة، أو المادة، أو الحركة، أو الموجة، أو الذرة وتركيبها، وطبيعة المجال، وهناك أيضا، المظهر (الابستمولوجي) لفلسفة العلم، والذي يضم ثلاثة محاور:

- امكان المعرفة والوصول إلى الحقيقة بواسطة العلم.
- طبيعة العلاقة بين الباحث وموضوعات بحثه، هل هي من إنشاء عقله ؟ أم هي واقع خارجي، موضوعي مستقل عن إدراكه (مثل – هل أن الإلكترون شئ موجود)؟
- والمحور الثالث يتعلق بوسائل أو مصادر المعرفة هل هي العقل، أم الحدس، أم معطيات الحس ؟ ويمكن أن نضيف إلى ذلك، أيضا، موضوع تحليل لغة

العلم، وتفحص مدى دقتها في التعبير.

ثانيا: الفلسفة العلمية:

ويقصد بها الفلسفة التي تقتدي في نشاطها ومنهجها بالعلم، وتعمل على استخدام نتائج العلم وتوظيفها في تكوين رؤية شمولية للعالم، وصياغتها في شكل نظام فلسفي، وقد ظهرت فلسفات عديدة، وصفها أصحابها بـ (العلمية)، مثل الفلسفة الوضعية، التي قال بها أوغست كونت (1798-1857) واتباعه، والتي حاول فيها قصر الفلسفة على نتائج العلوم الوصفية وتنظيمها والابتعاد بالفلسفة عن موضوعاتها التقليدية، وكذلك الفلسفة الوضعية المنطقية التي تقصر مهمة الفلسفة ووظيفتها على تحليل لغة العلم، وترفض التركيب وإنشاء النظم الفلسفة الشمولية.

الباب الثاني

تطور الفكر الفلسفي

الباب الثاني
تطور الفكر الفلسفي

تمهيد : نشأة الفلسفة

بعد أن تعرفنا على (الفلسفة) من الداخل - أي من حيث بنيتها وتركيبها، أو تكوينها -، سنحاول النظر إلى الفلسفة من ناحية أخرى - من حيث نشأتها وتطورها -، وهذا ما يشكل القسم الثاني من هذا الكتاب.

إن الفلسفة، شأنها شأن أي شئ آخر في هذا العالم، كانت لها (ولادة)، معها بدأ نشاطها، بشكل بسيط، ثم ما لبث أن أخذ يتنامى ويتسع نطاقه، ويزداد تعقيداً وعمقاً، وكما أن الفلسفة وقدّر لها أن تمر - بغض النظر عن الآراء التي قيلت من قبل المؤرخين، حول (مكان) أو (زمان) ولادتها أو نشأتها - بعصور تخللتها مراحل وأدوار.

وكما أن الإنسان، تكون له في كل مرحلة من مراحل عمره وتطوره، خصائص وصفات وتوجهات مميزة، كذلك (الفلسفة) كانت لها، في كل عصر، وخلال ما تخلل ذلك العصر من مراحل، خصائص وصفات وتوجهات مميزة، بدءاً بـ (العصر القديم)، الذي امتد (زمانياً) من النصف الأول للقرن السادس قبل الميلاد حتى القرن الأول بعد الميلاد، وقد تخللته مرحلتان تميزت أولاهما بأن السعي للمعرفة أثناءها كان من أجل المعرفة ذاتها، في حين تميزت الثانية بميل الفلسفة أكثر إلى الطابع العلمي، وغلبة الاهتمام بالمسائل الأخلاقية عليها، ثم مرت الفلسفة بما اصطلح على تسميته بـ (العصر الوسيط) - الذي تميز بأن صارت الفلسفة في حضانة الدين، الأمر الذي أسفر عنه بروز فلسفات ذات طابع

دينى – (الفلسفة المسيحية، والفلسفة الإسلامية).

ثم ما لبثت الفلسفة أن شـهدت، في أعقـاب (حركـة النهضـة الأوروبيـة) في القـرن الخـامس عشر، عملية مراجعة وتجدد هيأتها للـدخول في عصرـ آخـر هـو (العصرـ الحـديث)- عصرـ أحيـاء العقلانية – الذي أسفرت عنه اتجاهات ومذاهب فلسفية جديدة تنسجم مع درجة التطور العقـلي الذي بلغته البشرية حينذاك، وأخيراً ومع النصف الثاني من القرن التاسع عشر، دخلـت الفلسـفة في مـا يمكـن أن نسـميه بــ(العصرـ الـراهن)، الـذي شـهدت الفلسـفة معـه تطـوراً هـائلاً، وتشـعباً في الاتجاهات وتفرعاً في المذاهب والمدارس الفلسفية، لم تعرفه مـن قبـل، غـير أننـي حرصـت في هـذا الكتاب على أن أتتجنب إغراق القارئ في تفاصيل وتعقيدات الاتجاهات والمذاهب الفلسـفية التـي ما زالت ماثلة في الأذهان، ومؤثرة بشكل فاعل في أوساط الشـعوب والمجتمعـات المعـاصرة، واعنـي بها تحديداً: الماركسية، والبراغماتية، والوجودية والوضعية المنطقية.

الفصل السادس

اراء المؤرخين حول بدايات نشأة الفلسفة

اختلفت أراء الباحثين والمؤرخين بخصوص المكان والزمان الذي نشأت فيه الفلسفة، وعموماً يمكن اجمال هذه الاراء في رأيين رئيسيين هما:

الرأي الأول: في القرن الرابع قبل الميلاد:

ذكر (أرسطو) في كتابه: (الميتافيزقيا - أي ما بعد الطبيعة)، أن الفلسفة الطبيعية المقطوعة الصلة بالميثولوجيا (أي بالفكر أو التفكير الاسطوري - الخرافي)، والتي تفسر الظواهر الطبيعية تفسيراً طبيعياً يقوم على ملاحظة الأشياء نفسها، إنما بدأت مع (طاليس الايوني) - في النصف الأول من القرن السادس قبل الميلاد، وإن الفلسفة لم تكن قائمة قبل ذلك.

ومعنى هذا، أن (أرسطو) قد أرجع بداية الفلسفة ونشأتها، من حيث المكان إلى بلاد اليونان - ليس الوطن اليوناني تحديداً، وإنما المستعمرات اليونانية التي أنشأها المهاجرون اليونان خارج وطنهم، وعلى وجه التحديد على الساحل الشرقي لبحر (ايجه) - في إقليم (ايونيا)، وبالذات في مدينة (ميليبوس) التي عاش فيها (طاليس). أما بداية الفلسفة ونشأها من حيث الزمان، فقد أرجعها (أرسطو) إلى الفترة التي عاش خلالها (طاليس) أي: النصف الأول من القرن السادس قبل الميلاد. وقد استمر رأي (أرسطو) هذا عن ابتداء الفلسفة الطبيعية بـ (طاليس) مقبولاً حتى القرن التاسع عشر، وقد اعتنقه وتبناه وتحمس له عدد كبير من الباحثين الغربيين والمختصين بالفلسفة اليونانية وتاريخ الحضارة اليونانية. نذكر من هؤلاء: فريدرك نيتشه، وبرتراند رسل، وفيكتور كوزان، وسانتهيلير، وجومبرز، وزيلر، وبيجر.

إن هؤلاء المؤرخين للفلسفة الغربية، لا ينكرون أن تاريخ البشر قد شهد نشوء حضارات عريقة وعظيمة في بلاد الشرق سبقت قيام الحضارة اليونانية، مثل الحضارة التي قامت في وادي الرافدين، والحضارة التي قامت في وادي النيل، والحضارة الفارسية، والحضارة الهندية، كما أنهم مع ذلك يؤكدون على أن التفكير الإنساني قد شهد، في ظل الحضارة اليونانية، تحولاً نوعياً جعله يتميز عن نمط التفكير الذي كان سائداً في الحضارات السابقة. ففي ظل حضارات الشرق، التمس الإنسان المعرفة ليسد بها حاجة عملية، أو يشبع بها عقيدة دينية، وإلى هذين النبعين ترجع معلوماته التجريبية وتأملاته العقلية، أما التفكير الذي نشأ في ظل الحضارة اليونانية، فإن أهم ما يميزه هو: التماس المعرفة لذاتها، بمعنى أن يتجه العقل إلى كشف الحقيقة بدافع من اللذة العقلية، ومن غير أن تدفعه إلى ذلك أغراض عملية أو غايات دينية. وهذا النوع من المعرفة النزيهة قد نشأ لأول مرة في ظل اليونان وحضاراتهم. فاليونان بحثوا في الوجود لمعرفة اصله ومصيره، وتأملوا موجوداته وما يصيبها من حالات التغير، بدافع من الرغبة المجردة في طلب المعرفة، واكتشاف الحقيقة، ومن غير أن تسوقهم إليها بضرورة ملحة. أما الحضارات الشرقية القديمة، فقد التمس أبناؤها المعرفة ليسدوا بها حاجة عملية. أو يشبعوا بها عقيدة دينية، وإلى هذين النبعين ترجع معلوماتهم التجريبية وتأملاتهم العقلية.

لقد برع المصريون القدماء في مجال الرياضيات، ولكن الدافع وراء براعتهم أن دافعاً عملياً، فهم سعوا من وراء ذلك إلى استخدام الرياضيات في مسح الأراضي وشق الترع وغيرها من أغراض عملية. كما أنهم برعوا في معرفة الكيمياء والعقاقير، وغير أن دافعهم من وراء ذلك أيضاً كان تحقيق أغراض عملية تمثلت في استخراج العطور والعقاقير والأصباغ والألوان، واستخدامها في تحنيط الجثث تلبية لحاجات دينية، وانطلاقاً من الاعتقاد بخلود النفس والإيمان بوجود حياة أخرى بعد الموت، أما اليونان، فانهم تعاملوا مع تلك المعارف على نحو آخر فهم إنشاؤها في صورتها النظرية الخالصة، ففي الرياضيات – مثلا – تجاوزا مرحلة

الأمثلة والشواهد الفردية المحسوسة إلى مرحلة التعريفات والبديهيات المبرهنات والنظريات والقوانين التي تستند إلى البرهان العقلي.

وما يصدق على المصريين يصدق أيضاً على أبناء الحضارة العراقية القديمة – البابليين والكلدانيين، مثلاً. فهؤلاء – أي البابليون والكلدانيون – كانوا السباقين إلى متابعة الكواكب والأفلاك ورصدها، وتواصلوا إلى الكثير من المعارف الفلكية، ولكنهم كانوا مدفوعين في سعيهم هذا بدوافع تنجيمية أو عملية، كمعرفة فصول الزراعة، ومواسم التجارة وغير ذلك، أما اليونان، فإن اهتمامهم برصد الكواكب والأفلاك، قد تجاوز ذلك، إلى مرحلة وضع (النظريات) التي تفسر حركة الأفلاك والكواكب وتعلل ظهورها واختفائها، فمعارفهم في هذا المجال قد اكتسبت طابع العلم النظري، المستند إلى البرهان العقلي، والساعي إلى (تقنين) المعلومات ليس بدافع عملي وإنما بدافع عقلي مجرد يرمي إلى اكتشاف الحقيقة لذاتها.

هذا فيما يتعلق بالمعارف التجريبية والخبرات العملية التي شكلت فيما بعد (العلوم) المختلفة، أما فيما يتعلق بالتفكير النظري، الذي شكل فيما بعد أساس (الفلسفة)، فيرى أصحاب هذا الرأي: إن الحكماء الذين برزوا في ظل الحضارات الشرقية القديمة، قد سعوا من وراء تفكيرهم النظري إلى إصلاح الدين والنجاة من الشر، وإن النظر العقلي عندهم كان وليد معتقداتهم الدينية، بمعنى أنه كان وسيلة وليس غاية في ذاته، ولذا لم يتسن لهم أن يجردوا (الفلسفة) من (الدين) ويعالجوا موضوعاتها لذاتها، ومن ثم لم يتمكنوا من وضع مذاهب تجمل (الحقائق) التي يتوصلون إليها بالبرهان العقلي، ولذلك كله خلص أصحاب هذا الرأي إلى قناعة بأن الشرق وأن أنشأ الحضارات الإنسانية الأولى، الا أن (العلم) و (الفلسفة) بمعناهما النظري إنما هو من ابتداع الحضارة اليونانية. فأصحاب هذا الرأي، أو بالأحرى غالبيتهم، يعترفون بأن الحضارة اليونانية مدينة للحضارات الشرقية السابقة عليها – والأخص حضارتي وادي الرافدين ووادي النيل – بالكثير من المعارف والمعلومات الرياضية والفلكية والطبية، والنظم الدينية والاجتماعية

والقانونية والأخلاقية، إلا أنهم يرون أن (الفلسفة) ومناهجها كانت خلقاً وابتكاراً وإبداعاً يونانياً أصلاً.

ويعترض أصحاب هذا الرأي على محاولة بعض المؤرخين الاعتماد على التشابه في وجهات النظر بين الشرقيين واليونان لتبرير الحكم بأخذ اللاحق عن السابق لأن الحضارات الشرقية وإن كانت قد صاغت أساطير وقصص دينية عن بدء الخلق ومصير الإنسان وغير ذلك من الموضوعات التي دخلت فيما بعد ضمن اهتمامات الفلسفة والفلاسفة، إلا أن ذلك لا ينفي كون أنباء تلك الحضارات على جهل بالتفلسف والتأمل في الوجود لمعرفة طبيعته والوقوف على طبيعة موجوداته، هذا فضلاً عن أن الفلسفة اليونانية، وأن كانت تحمل طابعاً قومياً ملحوظاً، إلا أنها كانت في مذاهبها الرئيسية لا تستوحي ديناً ولا تستفتي عرفاً، ولا تقيم لغير منطقها وزناً، على عكس الحال في حكمة الشرق القديم، إذ لم يقدر لها قط أن تستقل عن الدين وتستغني عن وحيه.

وقد تطرف بعض مؤيدي هذا الرأي – مثل (جومبرز) و (بيرنت) – ومضوا به باتجاه فكرة (المعجزة اليونانية) و (الشعاع الخاطف) في بحر من الظلمات، حتى اصبح هذا الرأي عندهم يعني القول: بأن اليونان غير مدينين في (علومهم) و (فنونهم) و (فلسفتهم)، بل في (أديانهم) لشيء شرقي ولسنا معنيين هنا بالصورة (المتطرفة) لهذا (الرأي) بقدر ما نحن معنيون به في صورته (المعتدلة) أو الاعتيادية، ولذا، أرى أنه لا بأس من أن نقف قليلاً عند مواقف بعض القائلين به من هؤلاء (برتراند رسل)، الذي أكد في مطلع كتابه الضخم عن (تاريخ الفلسفة الغربية): أن اليونان – وليس قدماء الشرقيين – هم الذين (انشأوا الرياضيات، وابتدعوا العلم الطبيعي، وابتكروا الفلسفة الإغريقية) إلى أن الفلسفة الإغريقية ابتكار إغريقي لم يشاركهم فيه أحد، وأننا لا نجد عند الأمم التي قبلهم (فلسفة) بمعناها الصحيح القائم على التفكير المستقل عن الدين. فمع الإغريق فقط استبدلت التصورات الخرافية للعالم بنظام عقلي من الأفكار يستند على الفكر المستقل القادر على تفسير

الحقيقة بشكل طبيعي، ويرى (زيلر) أن مما ساعد على ذلك، خواص امتاز بها العقل الإغريقي، مثل الإحساس القوى بالحقيقة، والقدرة الفائقة على التجريد، فتسنى لهم بفضل ذلك تأسيس الفلسفة وقضاياها.

ولقد ذهب إلى هذا الرأي أيضاً (الكسندر) في كتابه (تاريخ موجز للفلسفة) حيث قال: "إذا اعتبرنا أن الفلسفة هي البحث المنظم عن ماهية الأشياء فإن مكانها الأصلي هو بلاد الإغريق، وبالطبع لا بد من نوع من التفكير عن الوجود أينما وجد الإنسان ومنذ حالته الوحشية الخالصة. وفي مراكز الحضارة الشرقية، في الصين والهند وإيران، لا بد من آثار لحركات فكرية ووجهات نظر تأملية عن العالم. ولكن بقدر ما هي نابعة من التخيلات الميثولوجية، ومحكومة بمشاعر دينية شعرية، فإنها يمكن أن تعتبر فلسفة بالمعني الدقيق..." ويرفض (الكسندر) فكرة أن يكون الإغريق متأثرين بالعلم أو الدين الشرقي، فإن علوم المصريين والبابليين عملية غرضاًَ وطريقة، أما دينهم فصحيح أنه – وكما ذكر هيرودوت – جاءت ديانة (ديونيسيوس) وعقيدة التناسخ من مصر، إلا أن اثر هذه في الفلسفة ضئيل، ويعزو (الكسندر) هذه (الأصالة الإغريقية) إلى ميزات خاصة بالشعب الإغريقي، نابعة من ظروفهم الجغرافية وتكوينهم الاجتماعي المعقد، وهذه الخصائص تتمثل في حبهم للاستطلاع، ومقدرتهم على تعميم، وحبهم الواسع والمتلون للحياة، وإحساسهم بالجمال والجودة. ويمكن أن نلمس في موقف (الكسندر) نوعاً من الاعتدال، فهو يعزو سبب تقدمهم هذا إلى ظروف جغرافية واجتماعية وأسباب تجارية.

الرأي الثاني:

وكان أول من دعا اليه (ديوجينوس لايريتوس)، الذي عاش خلال القرن الثالث قبل ميلاد المسيح، في كتاب الفه وضمنه حياة مشاهير الفلاسفة وآرائهم، وعرض فيه للحديث عن فلاسفة مصريين وشرقيين قدماء، وارجع نشأة الفلسفة إلى تراث الشرق القديم، الذي سبق الحضارة اليونانية، في التوصل إلى علوم عملية

عديدة ودراسات نظرية دينية، واختراع الكتابة.

والواقع، أن هذا الرأي (الثاني) ظل، منذ أن دعا إليه (ديوجينوس لابريتوس)، مهملاً، لا يلقى استجابة وتقبلاً على النحو الذي لقيه الرأي (الأول)- الذي أطلقه (أرسطو)، وانحاز إليه وتبناه معظم الكتاب والمؤرخين الغربيين. ولكن في القرن التاسع عشر، اخذ الرأي (الثاني) ينال اهتمام بعض المؤرخين الأوروبيين، الذين اعتقدوا، إن الإنصاف والموضوعية تقتضيان الاعتراف بأسبقية الحضارات الشرقية وتأثير إنجازاتها في قيام الحضارة اليونانية وما أنتجته من معارف علمية وفلسفية. ومن ثم فإنهم شرعوا في إعداد دراسات موسعة وتفصيلية، سلطوا فيها الأضواء على إنجازات الحضارات الشرقية – وبالأخص حضارتي وادي الرافدين ووادي النيل – وابرز العناصر البارزة فيها التي ساهمت في إحداث التحول النوعي الذي تخلل الحضارة اليونانية، ولعل من أشهر هؤلاء المؤرخين: (ول ديورانت – Will Durant)، و (جورج سارتون – George Sarton)، و (ماسون أورسيل – Masson Oursel).

فأما أولهم (ديورانت) فقد ذهب في كتابه الشهير (قصة الحضارة – The Story of Civilazation) إلى التأكيد على أن المؤرخين الغربيين (من أنصار الرأي الأول) الذي يزعمون خطأ أن ثقافة اليونان كانت المصدر الوحيد الذي اخذ منه العقل الأوربي الحديث، ستتولاهم الدهشة إذا ما عرفوا إلى أي حد تدين علوم الغرب وآدابه وفلسفاته، لتراث مصر وبلاد الشرق الأخرى. وأشار إلى أن هناك في تراث المصريين كتابات قديمة تتصل بالفلسفة الأخلاقية من بعيد. بل أن حكمة مصر القديمة كانت مضرب الأمثال من جانب اليونان، الذين اعتقدوا أنهم أطفال إلى جانب حكماء هذا الشعب القديم. بل إن اقدم ما يعرف من المؤلفات الفلسفية تتضمنه (تعاليم بتاح حوتب) وهي ترجع إلى ثمانية وأربعين قرناً من الزمان – (أي قبل عصر سقراط بثلاثة وعشرين قرناً).

أما (جورج سارتون) فقد ذهب في كتابه (تاريخ العلم والنزعة الإنسانية

الجديدة – The History of Science and the new Humanism) وفي سياق بحثه لتاريخ العلاقات العلمية بين الشرق والغرب، إلى أن " نور العلم قد أنبثق من الشرق، وما من شك في أن معارفنا العلمية – نحن الغربيين - مهما يكن أمرها، فإنها ترجع أصلا إلى الشرق " وعلى وجه التحديد (تراث ما بين النهرين ومصر). ويمضي (سارتون) في حديثه حتى يقول صراحة: " إن العلم اليوناني يقوم كلياً على أسس من تراث الشرق، ومهما بلغت العبقرية اليونانية من عمق، فأنه من المؤكد أنها ما كان يمكن لها أن تحقق كشوفاتها العلمية المعجزة بغير تلك الأصول الشرقية، ومن ثم فليس من حق الغربيين أن يستبعدوا الأب والأم اللذين نشأت عنهما هذه العبقرية اليونانية , أما الأب فهو التراث المصري القديم، وأما الأم في ذخيرة بلاد ما بين النهرين ".

أما ثالث المؤرخين، الذين أدت دراساتهم العميقة لتراث الشرق القديم إلى أنصافه وتقدير ميراث الغرب منه، فهو (ماسون اورسيل)، الذي أكد، مع من تابعوه في اتجاهه، أن البحث العلمي في تراث الشرق القديم، والشكف عن كنوزه المخبأة، لا يزال حديث عهد، وقد يكشف المستقبل من الأدلة عليه ما يغير نظرتنا لتراثه، ولقد ذهب (اورسيل) في كتابه (الفلسفة في الشرق – La Philosophie en Orient) إلى أن (تضييق) معنى الفلسفة هو الذي حال دون إطلاقها على (حكمة) الشرق القديم، وأنه لو اتسع مدلولها ليشمل كل مظاهر الحياة الروحية والعقلية لانحدرنا بنشأتها إلى شعوب الشرق القديم. ويرى (اورسيل) أن ليس ثمة اليوم إنسان يعتقد أن اليونان والرومان وشعوب أوربا. في عصورنا الوسطى والحديثة، هم وحدهم أهل التفكير الفلسفي، فإن في مناطق أخرى من العالم المأهول، سطعت أنوار التفكير المجرد وتلألأت في وضوح، ولا يطعن في هذا أن يقال أن الحياة العقلية عند الشرقيين، كانت أوثق اتصالاً بحياتهم الدينية منها بالتفكير الفلسفي الخالص. فقد امتزج التفكير الفلسفي بالتفكير الديني في شتى عصور الإنسانية، حتى ليمكن القول بأن كل محاولة تهدف إلى الفصل التام بينهما، تنتهي

لا محالة إلى العجز عن فهم كليهما.

وفي الوقت الذي يعترف فيه (اورسيل) بأن لفظ (الفلسفة) ومدلولها التقليـدي، لم يعرفـا إلا عند الإغريق ومن أعقبهم من أهل أوروبا، إلا أنه يعتقد أنه من السـذاجة اليـوم أن يظـن أحـد أن الفلسفة اليونانية كلها كانت نتيجة محتومة، وتطوراً منطقياً، للعبقرية اليونانية وحدها.

الفصل السابع
عصور الفلسفة

رأي المؤرخين حول تقسيم مسيرة الفلسفة وتطورها على عصور تاريخية:

يكاد ينعقد الاجماع بين مؤرخي الفكر الفلسفي على تقسيم مسيرة الفلسفة إلى أربعة (عصور)، تميزت الفلسفة في كل منها بخصائص وصفات معينة، وشهد كل منها بروز اتجاهات ومدارس فلسفية معينة، وهذه العصور هي:

1- العصر القديم

2- العصر الوسيط

3- العصر الحديث

4- العصر الراهن

وسنقف عند كل عنصر من هذه العصور لنسلط الاضواء على ما تخلله من مراحل وما تخلل كل مرحلة من اتجاهات ومدارس، وماذا كانت طبيعة الفلسفة ودورها في كل منها.

العصر القديم

1- العصر القديم (اليوناني): يندرج هذا العصر تحت الحضارة اليونانية التي نشأت في ظلها الفلسفية – بالمعنى المحدد والدقيق لها، ونمت، وتطورت، ووصلت إلى أعلى متسويات رقيها، ولقد اعتاد المؤرخون على ان يميزوا في هذا العصر بين مرحلتين هما:

أ – المرحلة الهيلينية.

ب- المرحلة الهيلينسيتية.

أ - المرحلة الهيلينية:

لا بد لنا أولاً من تحديد المقصود بـ (الهيلينية): ان الهيلينية تسمية أو وصفة مأخوذة من (هيلين)، الذي كان اليونانيون يعتقدون انه جدهم الأعلى، ومنه انحدروا، أما اصطلاحاً، فيقصد بالهيلينية: اتصاف الحياة اليونانية، بكافة مظاهرها وأنشطتها – ولا سيما الثقافية – الفكرية بالطابع اليوناني البحت الخالص، الذي لا تشوبه أية شائبة غريبة واضحة للعيان. وحين نقول: الفلسفة الهيلينية، فإنما نقصد الفلسفة التي استمدت معطياتها من الحياة اليونانية – وحتى إذا ما ساهمت في تشكيل تلك الفلسفة بعض المؤثرات الأجنبية، فان الحضارة اليونانية قد عملت، عندما استمدتها، على هضمها وتمثلها وإضفاء الصبغة اليونانية عليها بحيث لا تعود غريبة عنها.

وهذه الفلسفة الهيلينة تشمل كل الاتجاهات والمدارس الفلسفية التي برزت في ظل ازدهار الحضارة اليونانية، منذ بدايتها وحتى بدء (الاسكندر المكدوني) غزواته إلى الشرق (سنة 331 ق. م) وعموماً، يمكن القول أن الفلسفة، خلال هذه المرحلة الهيلينة، قد تضمنت ثلاثة توجهات أو اتجاهات رئيسية مميزة هي:

أولاً: الاتجاه الكوزمولوجي:

ولا بد لنا أولاً من المقصود بمصطلح (الكوزمولوجيا). أن الكوزمولوجيا تعبير مركب من كلمتين: (كوزمو)، واصلها(كوزموس) ومعناها باللغة اليونانية القديمة، الكون، (لوجيا) ومعناها: علم، وبالتالي فان (كوزمولوجيا) تعني: علم الكون أو علم الكونيات، أي معرفتنا بالعالم، أو الوجود أو الطبيعة من حولنا.

ويمكن القول، أن أول بحث شغلت به الفلسفة اليونانية الأولى كان البحث

في العالم، الكون، الوجود، الطبيعة كما تبدو للإنسـان. وتبعـاً لـذلك، يمكـن اعتبـار الفلاسـفة اليونانيين الأوائل، بمثابة (علماء) مهتمين بدراسة الطبيعة وفهم ظواهرهـا المختلفـة – سـواء كانـت تتعلق بالناحية الجغرافية، أو الفلكية، محاولين معرفة (الأساس) الـذي تقـوم عليـه تلـك الظـواهر، فلقد بدا لهم العالم أو الكون أو الطبيعة حافلاً بأشياء كثيرة ومتنوعة – الأشكال مختلفـة النوعيـات وحيوانات مختلفة، وبشراً. وكل هذه الأشياء توجد أو تظهر إلى الوجود، بعد أن لم تكن موجودة، ثم تنمو وتكبر، ثم بعد ذلك تموت أو تتحول إلى عنـاصر أخـرى – أي تتحلـل وتفنـى وتنـدثر ولا تعـود موجودة، فأراد الفلاسفة الأوائل معرفة: ما هو الأساس أو الجوهر أو العنصر الأصلي، أو المبدأ الـذي منه تكونت كل تلك الأشياء، أي: ما هي المادة الخام التي منها صنعت تلك الموجودات وإليها تعـود بعد اندثارها أو تحللها. كيف يتحول ذلـك الأسـاس أو الجـوهر (أو المـادة الخـام) إلى تلـك الأشـياء والموجودات التي نراهـا مـن حولنـا (نباتـات، حيوانـات، أجسـام طبيعيـة جامـدة كالصـخور والمـاء والتراب، والنار... الخ). ثم كيف تعود هذه الأشياء والموجودات فتتحول مرة أخرى إلى ذلك الجـوهر أو العنصر الأصلي أو المبدأ الأول أو المادة الخام التي نشأت منه أول مرة؟

وإجمالاً، نقول: أن الاتجاه الكوزمولوجي، كان يهدف إلى الإجابة عن السـؤال: مـا هـو اصـل الوجود؟ ما هو مبدأ أو الجوهر الذي منه نشأت كل الموجودات الطبيعية التـي نشـاهدها، حولنـا ويمكن أن نميز، ضمن هذا الاتجاه الكوزمولوجي، بين مدرستين فلسفتين هما:

1. المدرسة الطبيعية الأولى (أو – الواحدية – أو – الأيونية)
2. المدرسة الطبيعية الثانية (أو – التعددية)

فإما المدرسة الطبيعية الأولى، فقد سميت بـ (الطبيعية) لان اهتمامات أقطابهـا قـد تركـزت على دراسة المبدأ أو الجوهر أو الأصل الذي منه نشأت كل

الموجودات الطبيعية في العالم أو الكون. وهي وصفت بـ (الأولى) لأنها أولى المدارس الفلسفية التي ظهرت في ظل الحضارة اليونانية. وسميت بالمدرسة (الأيونية) لان أقطابها قد عاشوا في إقليم (أيونيا) الواقع على الساحل الآسيوي من بحر (ايجه)- أي في آسيا الصغرى (تركيا الحالية). سميت بالمدرسة (الواحدية) لأن أقطاب هذه المدرسة عندما تساءلوا عن اصل الوجود أو جوهر الموجودات، ارجعوا كل الموجودات الطبيعية إلى اصل أو مبدأ أو جوهر (واحد) فقط، ولكنهم اختلفوا في تحديد ماهية ذلك المبدأ أو الجوهر. فذهب أول معلميها: طاليس الايوني (حوالي 624 – 547 ق.م) إلى أن (الماء) هو العنصر الأولي، أو الجوهر أو المبدأ كل الأشياء والموجودات في حين ذهب تلميذه: انكسمندر (حوالي 610-546 ق. م) إلى أن أصل الأشياء ومبدأها وجوهرها هو (الابيرون – Apiron) أي: اللامحدود أو اللامتعين أو اللامتناهي. اما انكسيمينس- حوالي (588- 525 ق.م) الذي كان تلميذا لانكسمندر فقد اعتقد أن كل الأشياء والموجودات اصلها وجوهرها الأول هو عنصر واحد أيضاً هو: الهواء.

وأما المدرسة الطبيعية الثانية، فإنها سميت بـ (الطبيعية) لنفس السبب – أي كونها تولي اهتماما بدراسة الأصل أو المبدأ أو الجوهر الذي منه نشأت كل الموجودات الطبيعية في العالم أو الكون وهي وصفت بـ (الثانية، لأنها ظهرت – من الناحية التاريخية بعد المدرسة الأولى، سميت المدرسة (التعددية)، لان أقطابها اعتقدوا أن الأشياء والموجودات الطبيعية قد نشأت أو تكونت من أصول أو جواهر أو مبادئ متعددة كثيرة، وابرز هؤلاء انكساغوراس (حوالي 500-428 ق.م)، الذي اعتقد أن المادة الأولية التي تتكون منها كل الموجودات هي: (البذور) والقوة التي تحركها وتضفي عليها النظام هي: (العقل) (Nous). ومنهم أيضاً: امباد وقليس (حوالي 483 – 423 ق. م)، الذي ارجع الوجودات إلى توعين من الأصول أو المبادئ:

1. أصول أو مبادئ أو جواهر مادية، تتمثل في العناصر الأربعة – أي الماء

والهواء والنار والتراب،

2. أصول أو مبادئ أو جواهر حركية، هي قوتي (الحب) و(الكراهية)، فقوة الحب تؤدي إلى امتزاج تلك العناصر الأربعة بنسب معينة فتتكون من جراء ذلك الأشياء والموجودات الطبيعية، في حين أن قوة الكراهية تؤدي إلى انفصال العناصر المكونة للأشياء وابتعادها عن بعضها.

ثانيا: الاتجاه الانثروبولوجي:

بعد أن كانت اهتمامات الفلاسفة اليونان الأولية متركزة على دراسة الطبيعة والعالم وما فيه من أشياء وموجودات، بهدف التعرف على اصلها ومنشئها، ما لبث هذا الاهتمام أن تحول، في حقبة تالية، نحو (الإنسان) وقواه ونشاطاته وسلوكه. ويربط المؤرخون هذا التحول بجهود فيلسوف لامع ومشهور هو: سقراط (471-399ق.م) إذ يعزى إلى سقراط طرحه التساؤل التالي: أليس الأجدر بالإنسان الذي يريد أن يعرف ما هو (الوجود)، أن يعرف أولاً ما هو (الإنسان) الذي يريد معرفة ماهية الوجود؟ ومن ثم أخذت اهتمامات الفلاسفة تتجه نحو الإنسان وحياته، ولهذا اعتاد مؤرخو الفلسفة على القول (ان سقراط قد أنزل الفلسفة من السماء إلى الأرض)، بمعنى انه حول جهود الفلاسفة ونشاطهم من الاهتمام بالكون، والعالم والطبيعة إلى الاهتمام بالإنسان وتكوينه ونشاطاته وتصرفاته وغاياته، ومن ابرز المسائل التي استأثرت باهتمام الفلاسفة خلال هذه الفترة: كيف يفكر الإنسان؟ وكيف نضمن أنه يفكر بطريقة صحيحة؟ وكيف ينبغي على الإنسان أن يسلك سلوكه،وكيف ينبغي أن تكون علاقاته مع غيره من أفراد المجتمع؟ وما هي غاية الغايات التي ينبغي على الإنسان أن يسعى إليها خلال حياته؟ هل هناك حق أو صواب أو خير قائم بذاته، لا علاقة له بآرائنا الشخصية – الذاتية (أي يكون موضوعيا)؟ أم أن أحكامنا هي انعكاس لآرائنا الذاتية؟ ما هي طبيعة المعرفة، هل هي نسبية أم مطلقة؟ هل أن حقائق الأشياء ثابتة أم متغيرة؟ ومن ابرز فلاسفة هذه الحقبة أو المرحلة: سقراط، بروتاغوراس، هبياس،

غورجياس، كاليكليس، انتيفون، ثراسيماخوس - (الذين اشتهروا بالتسمية التي أشاعها (أفلاطون) في كتاباته و محاوراته: الفلاسفة السوفسطائيون - أي أصحاب الحكمة الزائفة أو المظللة، نظرا لان أفلاطون كان يخالفهم في الرأي والموقف وينظر إلى آرائهم بازدراء.

ثالثا: الاتجاه الشمولي الساعي إلى إقامة أنظمة فلسفية متكاملة (أفلاطون، أرسطو):

لقد كان البحث الفلسفي في اصل الكون أو العالم، والبحث الفلسفي في الإنسان وقواه ونشاطاته، بمثابة تمهيد لأعظم تطور قدر للفكر اليوناني أن يحققه في مرحلة لاحقة، تمثل في النظم الفلسفية التي وضعها عدد من الفلاسفة، وخصوصاً: أفلاطون وأرسطو. ذلك أن هذين الفيلسوفين العظيمين، لم تقتصر اهتماماتهما كسابقيهم على عدد محدود من المسائل والقضايا،وإنما توسعا في دائرة بحثهما لتشمل كل ما يمكن أن يخطر على البال أو يلفت الانتباه ويستحق الدراسة. وبالتالي نجد انهما - أي أفلاطون وأرسطو - عمدا إلى الاستفادة من معارف وخبرات سابقيهم، ودرسا الأشياء من جميع جوانبها، واهتمام ببحث كل المسائل (العلمية)، وصاغا أفكارهما وآرائها على شكل نظام فلسفي متكامل. بل إن أرسطو كان أول من صنّف المعارف، وجعل لكل مجال معرفي مبحث خاص به وعموما يمكن القول إن أفلاطون وأرسطو، تمثل فلسفتهما ذروة ما وصلت إليه الفلسفة اليونانية من تطور ونضج.

أفلاطون (427 -347 ق.م): يمكن أن نتلمس في فلسفة أفلاطون، استفادته من معارف وخبرات وأفكار سابقيه من الفلاسفة. ولعل ذلك يتجلى في محاولته التوفيق بين آراء هيراقليس (544-483ق.م) وفيثاغورس (580-500 ق.م) وسقراط. إذ مما يلاحظ أن أفلاطون قد اتفق مع سقراط في أن (المعرفة) الصحيحة ممكنة، وفي أن إمكانها إنما يأتي من خلال مدركات أو آراء عامة أو حقائق.

غير أن أفلاطون، اتفق، من ناحية أخرى، مع هيراقليس أيضاً، في أن ما يقع تحت ملاحظتنا العادية من الأشياء هو (تيار دائم الجريان) من الحوادث الدائمة التغير، والتي لا يمكن استخلاص حقيقة عامة منها. وقد استخلص من ذلك أن الأشياء التي تشكل موضوع المعرفة الصحيحة ليست هي الأشياء الدائمة التغير التي نجدها في عالم الحس، وإنما هي أشياء ثابتة، فوق الحس تسمى (المثل – Ideas). وتبعا لذلك فقد ميّز أفلاطون بين نوعين من الأشياء: (الأشياء المادية ـ المحسوسة، التي ندركها بحواسنا، وهذه تتصف بأنها عرضة للتكون والفساد – أي قابلة لأن تتكون ومعرضة للتحلل والزوال والاندثار – كما أنها عرضة للتغير والتبدل ولا تبقى على حالها، وهي تتمثل في كل الموجوادت المادية التي نراها أو نتحسسها من حولنا: النباتات المختلفة، الحيوانات، الكرسي، الورقة وغير ذلك من الموجودات المادية. أما النوع الثاني من الأشياء، فإنها تتصف – على العكس – بأنها غير مادية، مجردة وغير محسوسة لا يمكن إدراكها بالحواس، وإنما تدرك بالعقل، وهي تتصف بالدوام والثبات، ولا تتعرض للتغير، وهذه تتجلى بـ (المثل). ومن ثم فقد قال أفلاطون بوجود عالمين: عالم الأشياء المادية المحسوسة وعالم المثل. وان المعرفة التي نستحصلها من عالم الأشياء المادية المحسوسة، معرفة (ظنية) غير أكيدة، في حين أن المعرفة التي نستخلصها من عالم المثل، هي المعرفة اليقينية، وهي (لب) الفلسفة.

وعلى أي حال فقد كان ما فهمه أفلاطون عن (الكون) هو انه نظام متشابك، متصل، لا يسير فقط سيراً ميكانيكاً، وإنما سيراً (غائياً) – بمعنى، أن ينزع إلى الغرض، أو الغاية، التي تتجه نحوها كل الموجودات والكائنات في العالم – وهي: (الخير). وهو يشبّه (الخير)، على سبيل التمثيل، بـ (الشمس)، فالشمس هي مصدر نمو الأشياء، وهي كذلك مصدر النور الذي نرى به تلك الأشياء، كذلك (الخير) هو مصدر (الحقيقة)، وهو كذلك مصدر معرفتها.

أرسطو (384-322 ق.م): كان أرسطو أول من صنف المعارف ونظمها،

وجعل لكل مجال معرفي مبحث خاص به. ويمكن القول أن (بصماته) في هذه الناحية لا زالت آثارها باقية، إلى حد ما. وعلاوة على ذلك فان كتاباته تميزت بكونها جامعة، شمولية، ذات طابع موسوعي، وتجمع اشتات ما وصل إليه التفكير الإنساني حتى أيامه. أما ما زاده هو وأضافه من معارف ومعطيات فكثير جدا.

ويمكن القول، إجمالاً، إن أرسطو كان ذا نزعة تجريبية واقعية اكثر مما كان أفلاطون. وبعبارة أخرى، كان أرسطو أكثر احتراما لعالم الأشياء المادية المحسوسة، (أو عالم المحسوسات). غير أن هذا لا يعنى أنه كان مخالفا لأفلاطون كليا. بل يمكننا القول، أن أرسطو قد اتفق مع أفلاطون (ومن قبله سقراط) على أهمية المدركات (الكلية) للمعرفة الصحيحة، إلا انه، في الوقت ذاته، لم يقبل تصور (عالم المثل) الأفلاطوني منفصلا عن (علم المحسوسات)، فهو اعتبر (المثل) ضرورية لتفسير عالم التجربة أو فهمه. وحاول أن يوفق بين (المثل) و (المدركات الحسية)، أو بين (الكليات) و (الجزئيات)، على اعتبار أنها يتألف منها – على التوالي – عالم الحقيقة وعالم المعرفة. وكانت محاولته قائمة على أساس فكرتي (الهيولي) وتعني: المادة الخام و (الصورة) – وتعني الشكل الذي تظهر به تلك المادة – اللتين كانتا حتى أيامه منفصلتين، فألف بينهما في توافق جديد. ففي حين أكد فلاسفة المدرسة (الأيونية) على (الهيولي) فقط، وأكد (الفيثاغوريون) و (أفلاطون) على (الصورة) فقط، إذا بأرسطو يقرر أنهما متلازمتان، وان (الصورة) مندمجة في (الهيولي) كما يندمج (الجزئي) في (الكلي)، فهما من الممكن تمييزها نظريا (أو عقليا)، ولكن لا يمكن فصلهما عمليا.

لقد كانت (نظرية المثل) عند أفلاطون، إلى حد كبير، نتيجة لاهتمامه العميق وشغفه المتزايد بالرياضيات – وعلى وجه التحديد، بـ (الهندسة) وأشكالها التجردية، التي يمكن إدراكها عقلياً. أما أرسطو، فقد كان يحركه شغفه الشديد بالبايولوجيا (علم الحياة) وتبعا لذلك، فان دراسته لظواهر النمو والتطور لم تترك له مجالا لفهم (المثل) الثابتة الازلية، كما كان الحال مع أفلاطون.

والواقع، أن أرسطو، في استعماله فكرتي (الهيولي) وتعني: المادة الخام، و(الصورة)، حـاول أن يوفق بين الآراء المتناقضة التي قال بها سابقوه من الفلاسفة وتحديدا: اتباع المدرسة (الايلية)- أمثال (بارمنيدس) – الذين كانون يعتبرون (التغير) على انـه (وهـم)، والـذين لم يفرقـوا بـين (الموجـود) و (الدائم)، من جهة، ومن جهة أخرى ما قالـه (هيراقلـيس) واتباعه،الـذين وحـدوا بـين (الموجـود) و (المتغير).

وقد حاول أرسطو أن ينصـف الطـرفين، فقـد شـخص، أو عـرف في كـل الأشـياء: (الهيـولي) و (الصورة) معا. أو، بعبارة أخرى، (المادة الخام)، من جهة، ومن جهة أخرى، ما شهدته أو تعرضت له من تغيرات حتى صارت شيئا حقيقيا.

وتختلف طبيعة التمييز بين (الهيولي) و (الصورة)، باختلاف الأحوال، ففي حالة (تمثال) مـن الرخام، فان الرخام هو المادة أو (الهيولي)، والشكل أو الهيئة التي يضفيها النحـات هـي (الصـورة). وفي حالة نبات أو حيوان أو إنسان، فان النسيج الجسمي هو المادة أو (الهيـولي)، في حـين أن بعـض وظائف الجسم، أو مجموعة منها معا (كالتغذى، أو الإحساس، أو التفكـير – عـلى التـوالي) تتشـكل منها (الصورة). وفي حالة السلوك الأخلاقي للإنسان. فان (الهيولي) تتمثل في: بعض الدوافع والغرائـز المحركة للإنسان، في حين تتجلى (الصورة) في: الطريقـة التـي تـنظم بهـا تلـك الـدوافع والغرائـز، أو تمارس.

وعلاوة على ذلك، فلا يوجد شيء، برأي أرسطو، بلا(صورة). إذ حتى أكثر أنواع المـادة الأوليـة المعروفة في أيامه بساطة (كالنار، والهواء، والماء، والتراب)، كان أرسـطو يعـدها (صـورا) لــ (هيـولي) أصلية نشأت عن تآلف بعض الصفات الأولية: (الجفاف، والرطوبة، والسخونة، والبرودة) على وجوه مختلفة. ففي الأصل كانت (الهيولي) التي لا (صورة) لها مجرد فكرة. وكل ما كان يعتبر قابلا للتطور كان يعد (هيولي)، من حيث العملية أو الوظيفة التي تعمل على تطوره، وحتـى في حالـة (الهيـولي) التي لا يتم تصورها على هذا النحو، كان شئ من

(الصورة) يميزها عن الوجود الأقل تطورا. وتبعا لذلك، يمكن القول، أن التمييز بين (الهيولي) و (الصورة) إنما هو تمييز (نسبي).

ولكن هذه النسبية لها حدودها، فالأجسام المادية ليست دون ما كان يسـمى بـ (العنـاصر الأربعة – أي: الماء والهواء والنـار والـتراب) مـن حيـث (الصـورة). كـما أن صـور الأشـياء العاديـة لا تتجاوز حدودا معينة، فالكتلة من النحـاس قـد تتشـكل في (صـورة) تمثـال مـن أي نـوع، ولكنهـا لا تستطيع أن تستحيل نباتا. ويمكن أن تستحيل (نواة) إلى (شجرة برتقـال)، ولكـن لا يمكـن أن تكـون (ماعوناً) أو (كرسياً). وقد أدى ب (ا رسطو) إلى افترا ض (ثبـا ت الأنـواع) , وإن يكـن هـذا لم يحـل دون الموا زنة بين الكثير من الأشياء المختلفة , وملاحظة أنها (تتسلسل) تسلسلا تصاعديا عجيبا.

والواقع أن إدراك هذا (التسلسل) الطبيعي, الذي يبدأ مـن الحالـة النهائيـة لـ (الهيـولي) التي لا (صورة) لها، ويتصاعد إلى صور اغني حتى يصل إلى أعلى صور الحياة، قـد سـاق أرسـطو إلى استنتاج نهاية عليا، أو قمة، تتمثـل في (كـائن تمـام الكـمال) إلى الحـد الـذي لا يمكـن معـه اعتبـاره (هيولي) - لان ذلك يستتبع إمكان ترقية بعد ذلك – وإنما يدرك على انه (صورة) فقط.

وهذا الكائن هو (اللـه)، وهذا هو وحده الذي يدركـه أرسـطو عـلى انـه (مثـال) أفلاطـون وحيد غير قابل للتحول. إن (اللـه)، برأي أرسطو، ليس الخالق، لأن (الهيـولي) و (الصـورة) ازليتـان، وتجسم (الصور) في ((الهيولي) أزلي ابدي. غير أن جميـع الأشـياء، تبـدو – بـرأي أرسـطو – مسـوقة، بشكل ما، نحو (اللـه) و (اللـه) هو (الغاية) التي يبتغيها العالم، وان مجرد وجوده يبعـث الأشـياء إلى سلوك سبل التطور لمراتب أعـلى، فهـو (المحـرك الـذي لا يتحـرك) للكـون، وإنمـا تجـري الأفـلاك والكواكب والسيارات في فضاء العالم بباعث من محبته.

والواقع أن (نظرية) أرسطو (عن الهيولي والصورة)، ترتبط بها بشكل وثيق

(نظرية) أخرى، لها مكانة أساسية، أو مركزية، في مجمل فلسفته، وهي نظريته عن (الأنواع الأربعة للعلة). فلقد اعتقد أرسطو، أننا لكي نفهم أشياء معينة على الوجه الأكمل، يتعين علينا أن نتبين (أربعة) صور:

(الأول): علتها (سببها) المادية – أي (مادتها) التي تتكون منها

(الثاني): علتها الصورية – أي (الصورة) التي تتألف أو تتشكل بها المادة

(الثالث): العلة الفاعلة، أي (المؤثر) الذي بسببه أخذت المادة صورتها هذه

(الرابع): العلة الغائية، أو (الغاية) التي ترمي إليها.

إن ما ذكرته، يمثل ملخصا مركزا لآراء وفلسفة (أرسطو) الذي وصلت الفلسفة اليونانية – في العصر القديم – بفكره إلى ذروتها قمتها ومن بعده أخذت الفلسفة تشهد تراجعا وانحساراً – لا سيما بعد ما شرع (الاسكندر المكدوني) بغزواته نحو (الشرق)، ذلك (الحدث) الذي دون، وحدد بداية ما يعرف في تاريخ الفلسفة بـ (المرحلة الهيلينستية).

ب- المرحلة الهيلينستية – (الفلسفة خلال أواخر الفترة اليونانية – وامتدادها إلى العهد الروماني):

في عام (331 ق. م) شرع (الاسكندر المكدوني) بغزواته نحو الشرق، مخترقا آسيا الصغرى (تركيا الحالية)، ثم سوريا حتى وصلت قواته، عبر بلاد فارس إلى اقليم البنجاب على تخوم الهند، ولكي يتسنى للاسكندر ضمان دوام سيطرته على كل هذه البقاع والبلاد، فإنه عمد الى انشاء (مستعمرات يونانية) لها طابع الحاميات العسكرية، كان لها تأهيرها في نشر اللغة، والثقافة اليونانية – خارج بلاد اليونان الام – غير ان الاسكندر سرعان ما توفي عام 323 ق.م، عقب استيلائه على بلاد ما بين النهرين، تاركا وراءه طفلا ليرثه.

وفي الحال بدأ قواده يتنازعون على تركته. ودامت الحروب والمنازعات فيما

بينهم حتى عام 312 ق.م. حيث وافق المتنافسون – المتنازعون على اقتسام التركة فيما بيـنهم. وقـد حصل احد قواد الاسكندر، واسمه (سـيليقوس)، في هـذا التقسـيم عـلى القسـم الأسـيوي مـن تركـة الاسكندر، الذي يكاد يشمل كل مملكة (فارس) القديمة. في حين حصل قائد آخر – وهو (بطليموس سوتير) على القسم الافريقي من التركة. وكـان مـن نصـيب قائـد ثالـث هـو (انتغـونيس) – القسـم الأوروبي من التركة. وما لبث (سـيليقوس)، أن بنـى1 عاصـمته الجديـدة (انطاكيـا) في غـرب سـوريا، حوالي عام 300 ق. م، وبذلك قدر للثقافة اليونانية أن تنتشر في هذه المنطقة وغدت اللغة اليونانية، التي كانت لغة الطبقة الحاكمة، وهي لغة الفكر والثقافة والعلم.

أما (بطليموس سويتر)، فقد اتخذ من مدينة (الإسكندرية) – التـي كـان الاسـكندر قـد شرع في بنائها عام 323 ق. م – عاصمة له وفعل الكثير من اجل جعلها بؤرة للثقافـة اليونانيـة تنتـزع مـا كان لـ (اثينـا) مـن زعامـة فكريـة. وكـان سـبيله إلى ذلـك هـو إنشـاء مدرسـة فلسـفية عـلى غـرار (الأكاديمية) التي انشأها أفلاطون، و (اللوقيون) – التـي أنشـاها أرسـطو. ويبـدو انـه كانـت هنـاك طائفة من الحكماء، اتخذت مقرا لها في معبد (عين شمس). وما لبث هـؤلاء إن التحقـوا بالمؤسسـة الجديدة التي أنشاها (بطليموس)، والتي صارت تسمى (موزايـوم) – أي المتحـف – وبـذلك غـدت هذه المؤسسة وارثة لحكمة المصريين أيضاً. بل إن مدينة الإسكندرية، ما لبثت أن التقت فيها علاوة على وثنية اليونان والرومان (من بعد)، وديانة قدماء المصريين وحكمتهم، التقت فيها أيضـاً ديانـات أخرى وافدة من الشرق، مثل اليهودية، والزرادشتية، والمانوية.

والواقع، أن الحكم اليوناني ما لبث أن اخذ يشهد بمـرور الزمـان ضـعفا وتراجعـا، فـيما كـان نفوذ الرومان آخذا في التزايد. وبعد انهيـار الحكـم اليونـاني سـيطر الرومـان عـلى المنطقـة، في عـام (83ق.م). والمعروف أن الرومان قد ورثوا كثيرا من التراث الفلسفي والعلمي اليونـاني، ومعنـى هـذا إن التأثير الثقافي

اليوناني قد استمر حتى في ظل السيطرة الرومانية. بل مما يلاحظ أن الرومان قد ورثوا عن اليونان أيضاً خصوماتهم. ذلك أن انهيار الحكم اليوناني وخضوع اليونان لروما، لم ينه في الواقع النزاع الذي كان قائما بين الفرس واليونان، لأنه سرعان ما تحول إلى نزاع بين الفرس والرومان هذه المرة. وطول المدة التي كانت خلالها الإمبراطورية الرومانية قوية متماسكة فان كفتها كانت هي الراجحة في هذا النزاع، ولكن عندما بدأ الضعف والتفكك يتغلغلان في أركانها انعكست الحالة، وانتهى الأمر، في وقت لاحق، بهزيمة جيوشها أما جحافل الفرس.

إن ما يهمنا من كل هذه الأحداث والتطورات التاريخية هو، بالدرجة الأولى، نتائجها وانعكاساتها على الطابع الذي اتخذته الفلسفة، ذلك أنها أدت إلى تأثر الفكر اليوناني بما كان في البلاد الشرقية (التي غزاها الاسكندر) من عقائد وأفكار وآراء، الأمر الذي نتج عنه أن المدينة اليونانية، بمختلف مظاهرها – بما فيها الفكرية، والفلسفية على وجه الخصوص – اكتسبت طابعا جديدا، اضطلع على تسميته بـ (الطابع الهيلينستي).

وبعد سقوط بلاد اليونان تحت سيطرة الرومان، توضح هذا الطابع – (الهيلينستي) اكثر فاكثر، نتيجة لما اعترى البلاد من تغير، ليس في الناحية السياسية فقط، وإنما في النواحي العملية أيضاً، ذلك أن الحكم الروماني، الذي أزال كل الفروق السياسية، ومنها الخلافات القومية، ووحد الأمم والشعوب المختلفة تحت سلطته الواحدة – لم يخل من تأثير في العقول والأفكار والاعتقادات فلقد اهتزت الديانة اليونانية، وانهار أساس الاعتقاد بالآلهة الأولى. وأخذت المبادئ الأخلاقية التي وضعت لهداية الناس تضعف بالتدريج.

وبدا الناس يبحثون عما يهديهم في حياتهم، بعد ضعف تأثير الدين أو زوال تأثيره تماما. فقامت الفلسفة تحاول أن تشغل المكان الذي خلا بزوال تأثير الدين، أملة أن تكون وسيلة هداية للناس.

ومن ثم غلب على الفلسفة البحث في المسائل الأخلاقية. ويتجلى ذلك في الطابع الذي غلب على فلسفة اثنتين من المدارس الفلسفية برزنا خلال هذه المرحلة، هما: المدرسة الرواقية والمدرسة الابيقورية.

وعندما بلغت الإمبراطورية الرومانية أوج قوتها وسطوتها، تملك الناس إحساس بالسخط وعدم الرضا وعدم الأمان، نتيجة للتناقض الحاد الذي أخذت تشهده الحياة الاجتماعية. فمن ناحية كان يشيع في أوساط الطبقة العليا والحاكمة ترف ورخاء، ومن ناحية أخرى يغلب على حياة الملايين من عامة الناس البؤس والشقاء. ولقد أدى ذلك إلى أن يستولي على الناس شعور بأنهم يخضعون إلى ظلم دائم، الأمر الذي ولد في نفوسهم رغبة عارمة في الثورة على النظام السياسي - الاجتماعي الذي لا يساوي بين الناس أو مختلف طبقات المجتمع. ولكن، لما كان عامة الناس عاجزين عن مواجهة تسلط ذلك النظام، فانهم ما لبثوا أن عبروا عن رد فعلهم إزاء ذلك، من خلال (الأمل) في حياة مقبلة - (أخرى) يعيشونها في المستقبل، يكون (الحاكم) فيها عادلا منصفا، بل هو أعدل الحاكمين، فيجازي فيها كل إنسان حسب ما صنعت يداه، ويعوضه ما لقي في الحياة (الأولى - الدنيا) من ظلم وحرمان.

كما أخذ يشيع بين الناس اعتقاد، بان حياتهم (الأولى) في هذه الدنيا زائلة ومؤقتة، وان معاناتهم وشقاءهم فيها ما هو إلا (امتحان) لهم، ووفقا لما يمكن أن يكون سلوكهم سيثابون ويجازفون في الحياة (الأخرى)، وعندها سينال الصابرون، الأتقياء السعادة الدائمة. إن ذلك سيتم بحكم قوة علوية جبارة عادلة. هنا، في هذه المرحلة، اعترفت الفلسفة بقصور إمكاناتها، وبأنها لا تستطيع أن تقنع الإنسان بجدواها، من خلال ما تقدمه من نموذج أخلاقي للحياة، ولا بما تعد به من سعادة يمكن أن يستمتع بها، فحولت وجهتها نحو (الدين) تستمد من المعونة.

غير انه يلاحظ، انه بينما كانت (الفلسفة) تحاول - في هذه المرحلة - حل مشاكل الإنسان ومعالجة قضاياه بمعونة (الدين)، فان (الدين) أو الاعتقاد الديني،

وبتأثير من الظروف التي كانت تضغط على الناس، كان قد بـدأ بالتغلغـل في ضـمائر النـاس. ولـكي يكون مقنعا، فانه كان يلتمس في الفلسفة وتعاليمهـا أساسـا متينـا يقـيم عليـه عقائـده، لـكي ينـال القبول من أناس بلغوا درجة عالية من الرقي الفكـري، ومعنـى هـذا، أن هـذا المرحلـة قـد شـهدت محاولات لامتزاج الفلسفة بالدين، وامتزاج الدين بالفلسفة، على حـد سـواء. والغايـة المشـتركة مـن وراء ذلك هي إرضاء الإنسان، أو بعبارة أوضح – خلف الشعور بالرضى والطمأنينة لدى الإنسان.

وكانت مدينة (الإسكندرية)، هي المكان الذي شهد أوضح محـاولات الامتـزاج هـذه. فلقـد تلاقـت في الإسـكندرية آراء وعقائـد الشرـقيين (المصرـيين القـدماء، والبـالبليين، واليهـود، والفـرس، والهنود) وفلسفة الغربيين (اليونان على وجه الخصوص).

فامتزجت أفكار اليونان بعقائد الشرقيين، ونتجـت عـن ذلـك عقائـد دينيـة ونظـم فلسـفية متأثرة بـ: (1) تأمل اليونان (2) إلهام الشرقيين، وقد تجلت هذه النتائج في مذاهب (الغنوسـطية) و (الأفلاطونية المحدثة)، وفلسفة فيلون الإسكندري (40 ق.م) التي امتزجت فيها: (1) الروح الشرـقية – بما فيها من ميل إلى الغيب والخـوارق، ومـا في طبيعتهـا مـن تصـوف وتـدين وروحانيـات، و (2) الروح اليونانية – بما فيها من فحص دقيق، وبحث عميق، وتحليل عقـلاني فكـان النـاتج عنهـا فكـراً متميزاًُ، انتشر في الإسكندرية، خلال القرن الأول بعد الميلاد، وقد كان هذا، الفكر الناتج متميزاً لأنه إذا نظر إليه من أية زاوية كانت، فانه يبدو على شكل (فلسـفة دينيـة) لا هـي فلسـفة محضـة ولا هي دين خالص.

الفصل الثامن

العصر الوسيط (الفلسفة في حضانة الدين)

يقصد بـ (العصرـ الوسيط)، تلك الحقبة الزمنية المحصورة بين القرن الأول بعد الميلاد وسقوط مدينة (القسطنطينية) تحت سيطرة العثمانيين (عام 1453 ق.م). وقد استمرت (الفلسفة)، خلال هذه الحقبة، في ممارسة تأثيرها على عقول الناس. ولكن نظراً لكون الدين (المسيحي، والإسلامي) يحتل مركز الصدارة في توجيه الناس ورسم أسلوب تصرفاتهم وسلوكهم، فإن (الفلسفة)، شأنها شأن أي شئ آخر، قد خضعت لـ (الدين)، ووضعت نفسها في خدمة أهدافه، وقد شهدت هد الحقبة، ظهور وانتشار (فلسفتين) – هما (حسب التسلسل التاريخي):

- الفلسفة المسيحية.

- الفلسفة الإسلامية.

وسنتحدث عن كل منهما، وظروف نشاتهما، والمراحل التي مرت بها، والسمات التي تميزت كل منها بها بايجاز.

أ – الفلسفة المسيحية

لم يبد المسيحيون الأوائل – طبعاً اقصد المتعلمين والمثقفين منهم – تعاطفاً مع التراث الفلسفي اليوناني – الروماني،الذي كان سائداً عند بدء انتشار الدعوة المسيحية، ولعل ذلك مرده إلى السببين التاليين:-

أولاً: اعتقادهم بأن (الحقبة) التي كان الناس ينشدونها، قد تكفل الوحي المعصوم المبلِّغ إلى السيد المسيح باطلاعهم عليها، وبالتالي لم يعد ثمة داع لأن يسعى الناس بعد ذلك إلى البحث عن الحقيقة.

ثانياً: السبب الثاني لـه صلة بعقيـدة (الخـلاص) التـي قامـت عليهـا الديانـة المسـيحية، فلقـد رأي المسيحيون الأوائل، إن اشد ما يحتـاج إليـه البشرـ وظلـوا ينشـدونه هـو (الخـلاص). وإن اللـه لم يبعث المسيح إلا ليخلص المؤمنين به، ولما كانت (حكمة) اليونان قد عجـزت عـن تحقيق ذلك، فلتخلي مكانها، إذن، للوحي الجديد، فالوحي الجديد، بما حملـه للبشرـ مـن (بشارة) للخلاص، قد نسخ (حكمة) اليونان وحل محلها في هدى البشر.

ولكن، مع بداية القرن الثاني للميلاد، أخذ المفكـرون المسـيحيون يظهـرون اهتمامـاً متزايـداً بتطعيم عقيدتهم الدينية بمعطيات الـتراث الفلسـفي اليونـاني، ملتمسـين في نظرياتـه أساسـاً عقليـاً يقيمون عليه المبادئ والتعاليم التـي بشرـ بهـا المسـيح، لـكي يتسـنى لهـم الـرد عـلى مـا يوجـه إلى عقيدتهم من انتقاد، مستخدمين (السلاح) ذاته الذي يسـتخدمه خصـومهم في الهجـوم عليهـا – أي (الفلسفة). فهم (أي المفكرون المسيحيون الأوائل) بدل أن يعمدوا إلى صياغة فلسفة جديدة خاصة بهم، مستمدة من ما ورد في (الإنجيل)، وجدوا أن من الأسهل لهـم أن يتمعنـوا في الـتراث الفلسـفي اليوناني، ويمحصوا ما تضمنه من أفكار وآراء ونظريـات فيعلمـون عـلى (تصـفيتها)، بـانتزاع (السـم) الوثني منها، مستهدين في ذلك بمعيار الإيمان المسيحي.

ويمكن تقسيم السبيل الذي سـلكته الفلسـفة المسـيحية، في نشـوئها وتطورهـا إلى مـرحلتين متميزتين هما:

1- **مرحلة الآباء:** وتبدأ هذه المرحلـة مـع منتصـف القـرن الثـاني (بعـد المـيلاد)، وتحديـداً عـلى يـد (كليمانت الاسكندري) – أول الذين اصطلح على تسميتهم بـ (الاباء) -. والواقـع، إن كثـيراً مـن (آباء) الكنيسة، كانوا فلاسفة ومفكرين قبل أن يكونوا رجال دين، ومن ثـم فـإنهم رأوا أن مـن الضروري، أن يدعموا أنفسهم وعقيدتهم أمام الوثنيين بالفلسـفة، وقـد ختمـت هـذه المرحلـة عملياً بالاب اوغسطين (354- 430 ق.م). غير أن بعض الكتاب والمؤلفين

الكنائسيين – الذين هم في المرتبة الثانية بعد الأوليين – قد ساروا على هـذا الـنهج وواصـلوه حتـى القرن التاسع.

2- **مرحلة الفلسفة المدرسية (الاسكولائية):** وتمتد هذه المرحلة من القرن التاسع إلى القرن الخامس عشر، وقد سميت أو وصـفت الفلسـفة خلالهـا بــ (المدرسـية) – أو (الاسـكولائية)، لأن تعلـيم الفلسفة كان يقوم به الرهبان ورجـال الـدين في المـدارس الملحقـة بالكنـائس، ومؤسـس هـذه الفلسفة هو سكوتس اريجينا (عاش خلال القرن التاسع)، ثم مـا لبثـت أن تعمقـت وتحـددت ملامحها واتجاهاتها من خلال جهود كل من سانت انسـليم (1033 – 1109 م)، وابـيلارد (1079-1142) م، ودنس سـكوت (حـوالي 1265-1308). غـر أن ابـرز ممثلهـا واكـثرهـم تـاثيراً كـان تومـا الاكـويني (1224-1274)، الـذي اثمـرت جهـوده ظهـور اتجـاه فلسـفي، ضـمن نطـاق الفلسـفة المدرسية، سمي بالاتجاه (التوماوي).

والواقع، أننا يمكن أن نميز ضمن الفلسفة المدرسية، بين اتجـاهين رئيسـيين لكـل مـنهما طابعه الخاص، فهي كانت في البداية (أي، منذ القرن التاسع) حتـى القـرن الثالـث عشرـ ذات طابع أفلاطوني – أي متأثرة بفلسفة أفلاطون، أما منذ القرن الثالث عشر وحتى القرن الخـامس عشر، فإنها كانت متأثرة بفلسفة أرسطو وتغلغل أرائه ضمن تعاليم الفلسفة المدرسية). وعـلى العموم، ظلت الفلسفة المدرسية، بكلا اتجاهيهـا حريصـة عـلى محاولـة التوفيـق بـين التعـاليم المسيحية والعقل.

ب- الفلسفة الإسلامية

لم يجد المسلمون الأوائل ثمة داع للاتجاه نحو التفلسف، على غرار ما فعل اليونان من قبـل، لأنهم (أي المسلمون الأوائل) وجدوا في (القرآن) كـل مـا احتـاجوا إلى معرفتـه عـن اللـــه، والكـون، والإنسان – حياته، مصيره. وعلى هذا يمكن القول،

أن (القرآن) قد تضمن عقيدة متكاملة، وجد المسلمون فيها ما يكفيهم مؤونة البحث النظري، والسعي من أجل التعليم من ماعداه، ولذلك فإن المستشرق الفرنسي (كارا دي فو) كان على صواب حين قال في مستهل كتابه عن (ابن سينا):" إن محمدا لم يكن فيلسوفاً بالمعنى الكامل قد واجه كثيراً من المسائل الفلسفية بحلول كونت العقيدة الإسلامية. وإذن فلم تكن الحقيقة المطلقة هي المشكلة التي كان العرب يحاولون حلها، لأنهم عرفوا هذه الحقيقة في نواحيها الجوهرية بواسطة الوحي الإلهي، وإنما كانت غايتهم شرح هذه الحقيقة والانتصار لها ".

وتكاد المصادر القديمة تجمع على أن المسلمين، في عصر الرسول (صلى الله عليه وسلم) لم يكو نوا يخوضون في مسائل العقيدة، ولا يبحثون في مواضيع فكرية جدلية أو فلسفية ' مثل وجود الله' والادلة على ذلك، وصفات الله، ويمكن ارجاع ذلك إلى عدد من إلا سباب نجملها فيما يلي:

1. إن الخوض في مسائل كهذه كان غير مرغوب فيه "بل كان منهيا عنه، يقول القرآن:" ولا تكونوا كالذين تفرقوا واختلفوا من بعد ما جاءهم البيانات وأولئك لهم عذاب عظيم " (آل عمران / 105). وكذلك يقول:" أطيعوا الله ورسوله ولا تنازعوا فتفشلوا وتذهب ريحكم " (الأنفال /46). فالبحث في المسائل العقائدية، والجدل في المواضيع التي هي من صلب الدين، لم يكن إذن، مسموحاً إلا عند الضرورة، والقرآن لم يشجع المسلمين على المضي فيه، بل هو قد نفرهم منه في قوله:" ومن الذين قالوا إنا نصارى أخذنا ميثاقهم فنسوا حظاً مما ذكروا به فأغرينا بينهم العداوة والبغضاء إلى يوم القيامة وسوف ينبئهم الله بما كانوا يصنعون " (المائدة /14).
2. وجود الرسول (ص) بينهم، فإن واجهوا مسألة بدت لهم غامضة أو غير مفهومة فإنهم كانوا يتوجهون إليه طالبين منه التوضيح والتفسير.
3. إن المستوى العقلي للمسلمين حيئذ، لم يكن قد بلغ درجة من النضج

الفكري والفلسفي بحيث يدفعهم إلى طرح التساؤلات الفلسفية واثارة المشاكل الفكرية، لأن القرآن وأحاديث الرسول (ص) كانا يغطيان ويشبعان فضولهم الفكري.

4. الطبيعة الانغلاقية للمجتمع الإسلامي، في بدايته، قللت من رغبة أفراده في معرفة ما كان لدى (أهل الكتاب) وسواهم من تراث عقائدي وفكري، لا سيما وأن جدة الإسلام وحداثته قد جعلتا المسلم متأكداً من أنه يمتلك الحقيقة كلها، وأنه ليس ثمة شيء لدى اتباع الأديان الأخرى ليتعلمه.

5. انشغال المسلمين بالجهاد من أجل نشر الدعوة الإسلامية، وتأسيس كيان الدولة الإسلامية وتوطيد دعائمها.

أما بعد وفاة الرسول (ص)، فعلى الرغم من أن الخلفاء الراشدين كانوا صارمين إزاء كل من يقول ببدعة جديدة تتنافى مع ما ورد في القرآن أو السنة، إلا أن جملة تحديات جديدة ظهرت في حياة المسلمين، وجدوا أن لا مناص من الاستجابة لها و مواجهتها، من خلال نشاط فكري قد يبدد أو يزيل التناقضات التي برزت على سطح الحياة السياسية والاجتماعية، ولعل من أهم تلك التحديات: المشكلات الأساسية، ومقتل الخليفة (عثمان بن عفان)، ثم (الفتنة الكبرى) و (موقعة الجمل) و (موقعة صفين)، ومقتل الخليفة (علي بن أبي طالب). إن تلك المشكلات، وإن كانت قد حدثت لأسباب سياسية، إلا أن آثارها قد انعكست على العقائد، الأمر الذي تمخض عنه خروج (الخوارج) وظهور (المرجئة) و (الشيعة)، وذلك بسبب اختلاف الآراء والمواقف من المسائل المستجدة، مثل: مسألة مقترف الكبيرة، أهو مؤمن أم كافر، ومسألة من يصلح أن يكون (خليفة) المسلمين، وما هي الشروط الواجب توافرها فيه، ومسألة القضاء والقدر، وهل أن ما شهده المجتمع الإسلامي من (فتنة) كان بقضاء الله وقدره ؟ ومسألة الجبر والاختبار وهل أن الإنسان مجبر في أفعاله أم مخير، وظهور فكرة (الغيبة) و (الرجعة) التي روج لها (عبد الله بن سبأ)، ومسألة صفات الله، وغير

ذلك.

وتبعاً لذلك يمكن القول، أنه مع أواخر العصر الراشدي وبدايات العصر الاموي، كانت المسائل الاساسية التي قام عليها الجدل العقلي والنقاش الفكري بين المسلمين قد تبلورت.

وفي هذا السياق، أخذ المفكرون المسلمون الأوائل (مثل: معبد الجهني، وغيلان الدمشقي، والجعد بن درهم، وجهم بن صفوان) يتحدثون في مسائل عقائدية وفكرية، من قبيل: صفات الله، وهل أن (كلام الله – أي القرآن) قديم قدم الله أم هو مخلوق محدث ؟، ويتناقشون حول (القدر)، و (الجبر)، و(الاختبار) ومن خلال نقاشاتهم وآرائهم المتعددة المتباينة، نشأت مذاهب واتجاهات وتيارات فكرية، كونت في مجملها (علم الكلام) الإسلامي.

وفي العصر العباسي، شهد المجتمع الإسلامي تحولات وتغيرات في مختلف جوانب الحياة – السياسية، والاجتماعية، والاقتصادية، كما أن اتساع رقعة بلاد الإسلام، ودخول أمم وأقوام أخرى، مثل الفرس والهنود والروم في الإسلام، قد هيأ الفرصة لكي يخوض العرب المسلمون غمار تجربة التلاقح وبالأخص – العلوم والفنون والحكمة، ولقد شهد عهد الخليفة (أبي جعفر المنصور) بداية الاهتمام بترجمة الكتب العلمية من اللغات الأخرى – الفارسية والسريانية واليونانية – إلى اللغة العربية.

أما في عهد الخليفة (عبد الله المأمون) فقد توسعت حركة الترجمة وشملت مختلف صنفوف المعرفة والحكمة، لا سيما بعد أن أسس هذا الخليفة (بيت الحكمة) بوصفها مؤسسة تضطلع بمهمة جمع كل ما يمكن الحصول عليه من مؤلفات ومصنفات وكتب، وترجمتها ونسخها وتسهيل تداولها بين المهتمين بالعلم والحكمة. ولقد كان للسريان دور بارز في تحقيق مهمة الترجمة، بحكم كونهم يجيدون اللغة اليونانية واللغة العربية، فعكفوا على ترجمة علوم اليونان – من طب

ولغة وحساب وكيمياء وفلسفة – بفروعها المختلفة، من طبيعيات وإليهيات ومنطق وسياسة واخلاق – إلى اللغة العربية ,

وكان من جملة ما ترجم مؤلفات افلاطون وأرسطو وافلوطين. ولقد يسرت ظروف الحياة السائدة آنذاك، إمكانية أن يهتم أعداد متزايدة من المسلمين بالفلسفة، ويكرسوا شطراً كبيراً من أوقاتهم لدراستها وفهمها. ومن ثم فقد عرف العالم الإسلامي ظهور طائفة من المسلمين المشتغلين بالفلسفة، الذين صاروا يعرفون بـ (فلاسفة الاسلام) أو (متفلسفة الاسلام).

وعلى الرغم من أنه لا يمكن إنكار الدور الهام الذي قام به المترجمون السريان، في ترجمة التراث الفلسفي اليوناني إلى اللغة العربية، إلا أنه لا يمكن التغاضي، في الوقت ذاته، عن ما تخلل جهودهم من مظاهر سلبية واخطاء، انعكس تأثيرها لاحقاً، على فهم الفلاسفة المسلمين لمجمل فلسفات افلاطون وأرسطو، ذلك أن هؤلاء المترجمين، لم يترجموا مؤلفات افلاطون وأرسطو الأصلية، كما ألفها اصحابها، وإنما ترجموا مؤلفات افلاطون، كما شرحها اتباع (مذهب الافلاطونية المحدثة)، وترجموا مؤلفات أرسطو، كما شرحها تلاميذه المتأخرون الذين تاثروا بـ (المذهب الافلاطوني الحديث).

ونتيجة لذلك فقد اطلع الفلاسفة المسلمون على آراء وافكار افلاطون وأرسطو، لا كما هي، وإنما كما فهمها وشرحها اتباع (مذهب الأفلاطونية المحدثة). ولما كان هؤلاء الاخيرين قد أقاما مذهبهما على اساس الجمع أو التوفيق أو التأليف بين افلاطون وأرسطو، فإن الفلاسفة المسلمين قد ساروا – دون قصد – على النهج ذاته، معتقدين بأن أفلاطون وأرسطو يلتقيان في الكثير من آرائهما الجوهرية.

وتبعاً لذلك يمكننا القول، إن غالبية الفلاسفة المسلمين (باستثناء ابن رشد، إلى حد ما) قد عانوا من نتائج هذا الخطأ، ولعل ابرز تلك النتائج تتمثل في تباين

مكانة كل من أفلاطون وأرسطو لدى الفلاسفة المسلمين. إذ ما يلاحظ، إن الفلاسفة المسلمين قد عرفوا فلسفة أفلاطون ومؤلفاته أولاً وتعاطفوا معها، ولعل السبب في ذلك يرجع إلى قوله – حسب فهمهم لفلسفته – بحدوث العالم، أي أن العالم مخلوق محدث، وبان النفس خالدة. وهذه الآراء لا تتعارض مع العقيدة الإسلامية، أما أرسطو، فكان يقول بقدم العالم، وكان مذهبه في النفس، وفي الأخلاق، اقل روحانية من مذهب أفلاطون. لذا رأى الفلاسفة المسلمون في آرائه خطراً على عقيدتهم الدينية.

غير أن الأحوال ما لبثت أن تبدلت، وصار الفلاسفة المسلمون أكثر ميلاً إلى فلسفة أرسطو، لا بينما أنهم قد عرفوا فلسفة أرسطو – وبالأخص آراؤه في الالهيات – من خلال شروح اتباع (مذهب الافلاطونية المحدثة) لها، وهذا ما دعاهم إلى الاعتقاد بأن هناك تقارباً أو التقاءً في الافكار الاساسية لفلسفتي افلاطون وأرسطو ثم أنهم اعتقدوا – خطأً- بأن أرسطو اقرب إلى العقيدة الإسلامية، بانين اعتقادهم هذا على كتابين منحولين منسوبين خطأ إلى أرسطو، هما كتاب (التفاحة)، وكتاب (ايثولوجيا) – الذي هو في الاصل جزء من كتاب (التاسوعات) الذي ألفه (افلوطين).

وعموماً، فأنه مما يلاحظ، أن غالبية الفلاسفة المسلمين قد تابعوا في فلسفتهم المذهب الارسطي، باستثناء (ابو بكر بن زكريا الرازي) الذي بدأ أقرب في فلسفته إلى فلسفة افلاطون منه إلى أرسطو.

وإذا كانت مسألة التوفيق بين آراء أفلاطون وآراء أرسطو، هي إحدى المسائل البارزة التي اتسمت بها الفلسفة الإسلامية، فإن هناك مسالة بارزة أخرى ميزت الفكر الفلسفي الإسلامي وجعلته يصطبغ بصبغة خاصة، وهي مسألة العلاقة بين الدين (الشريعة) والفلسفة (الحكمة). ذلك أنه مما يلاحظ أن غالبية الفلاسفة المسلمين (ربما باستثناء الرازي، أيضاً) اعتقدوا أن لا تناقض أو اختلاف بين (الشريعة) و(الحكمة)، لأن كلتيهما تسعيان إلى غاية واحدة بعينها هي الحقيقة،

ولكن كلاً منهما تسعى إلى هذه الغاية بطريق مختلف مغاير.

ففـي حـين أن (الشريعة) تساعد النـاس عـلى بلـوغ (الحقيقـة) عـن طريـق الـوحي الالهي،(النقل)-اي ما ينقله النبي من الوحي الالهي إلى البشر، فإن (الحكمة) تعمد إلى تمكين الناس من بلوغ (الحقيقة) عن طريـق (العقـل). فـلا اخـتلاف بـين الشريعة والحكمـة إلا في الطريقـة أو الوسيلة، أما غايتهما فهي واحدة. ولعل أوضح من عبر عن ذلك (ابن رشد) في كتابه الشـهير " فصـل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال ".

ولقد امتد النشاط الفلسفي الإسلامي (زمانيا) حوالي اربعة قرون، من القـرن الثـاني الهجـري (الثامن الميلادي) – وتحديداً من عام 158هـ، حيث ولد (الكندي) أول الفلاسفة المسلمين إلى القـرن السادس الهجري (الثاني عشر الميلادي)- وتحديـداً إلى عـام 595هـ، حيـث تـوفي (ابـن رشـد)، آخـر الفلاسفة المسلمين. أما (مكانيا)، فقد تعارف مؤرخو الفلسفة الإسلامية على تصنيف الفلاسفة إلى:

1. فلاسفة المشرق الإسلامي، وابرز هؤلاء: الكنـدي (ولـد حـوالي 803م)، الفـارابي (870-950م)، الرازي (حوالي 870-1023م)، ابـن سـينا (980-1034م)، واخـوان الصـفا (ظهـروا ونشـطوا فكرياً خلال القرن العاشر الميلادي).

2. فلاسفة المغرب الإسلامي، وابرز هؤلاء: ابن باجـه حـوالي (1038-1088م)، ابـن طفيـل حوالي (1100-1185م)، وابن رشد (1126-1198م).

والواقع، إن النشاط الفلسفي الإسـلامي، مـا لبـث أن أخـذ بعـين الاعتبـار مـا لبـث أن أخـذ بالانحسار، في أخريات حياة (ابن رشـد)، بسـبب ظـروف سياسـية واجتماعيـة معينـة شـهدتها بـلاد الأندلس – التي عاش فيها آنذاك. ومع وفاة (ابن

رشد) همد ذلك النشاط، غير أن ذلك لم يؤد إلى توقف تأثيره، إذ قدر له (أي – لابن رشد). أن يوقد جذوة نشاط فكري في أوساط المهتمين بالفلسفة من (يهود) الأندلس، الذين اضطلعوا – فيما بعد – بالدور ذاته الذي اضطلع به (السريان) في العراق، حيث ساهموا في ترجمة التراث الفلسفي الإسلامي واليوناني المعرب- - وبالأخص (شروح) ابن رشد لمؤلفات أرسطو، ومؤلفات ابن رشد الأخرى، علاوة على مؤلفات غيره من الفلاسفة اليونانية – وبالأخص فلسفة أرسطو – من خلال ذلك تأثيرها في الفلاسفة (المدرسين) في أوروبا – وبخاصة في إيطاليا، وفرنسا، وإلى حد ما في انكلترا – طوال قرون أخرى لاحقة، إلى حين بدء ما اصطلح على تسميته بـ (مرحلة النهضة الأوربية)، التي بدأت في إيطاليا، في القرن الخامس عشر

الفصل التاسع

العصر الحديث - (عصر احياء العقلانية)

في الوقت الذي كان النشاط الفلسفي الإسلامي فيه آخذاً في الانحسار، في ذلك الجزء من أوربا الذي كان يسمى بـ (بلاد الأندلس) - أي إسبانيا الحالية - فإن جزءاً آخر من أوربا - هو إيطاليا، كانت تتهيأ الأسباب والظروف له، لكي يشهد بداية مرحلة جديدة من مراحل التطور والارتقاء الحضاري - تلكم هي: " مرحلة النهضة الايطالية ".

ويقصد بـ (مرحلة النهضة الايطالية)- تلك الفترةالتاريخية المحصورة بين عامي 1440-1540م من تاريخ إيطاليا. فلقد تضافرت عوامل عديدة على حمل مجموعة صغيرة من الادباء والفنانين الايطاليين على اظهار ازدرائهم ومعارضتهم لكل مظاهر الحياة في القرون الوسطى تحت هيمنة الكنيسة وتعاليمها، والسعي من أجل بديل لها. ولقد انتهى سعيهم هذا بالتماس البديل في التراث اليوناني القديم.

ولقد حدث في حوالي تلك الفترة، ان نجح الاتراك العثمانيون في فتح مدينة القسطنطنية - عاصمة الامبراطورية الرومانية الشرقية (1453م) مما اضطر المفكرين ورجال الدين الموجودين فيها إلى مغادرتها والفرار إلى إيطاليا، ولما كان هؤلاء على اطلاع على الثقافة اليونانية القديمة،وأفكار وآراء أقطابها، وعلى الأخص أفلاطون وأرسطو، استناداً إلى مؤلفاتهم الأصلية باللغة اليونانية، فقد اتيحت لهم الفرصة لتعريف المثقفين الايطاليين بالكثير من كنوز الفكر اليوناني، وشد اهتمامهم بفلسفة أفلاطون على وجه الخصوص، وما لبث هذا الاهتمام بأفلاطون أن دفع المثقفين الايطاليين إلى الاهتمام بسائر الفلاسفة والعلماء اليونان الأقدمين. ومن ثم فقد نشأت حركة فكرية تدعو للعودة إلى المنابع الأصلية للثقافة اليونانية، والعمل على (إحياء) أو (بعث) أعمال وانجازات الأقدمين، واتخاذها أساساً لـ (نهضة)

فكرية وعلمية شاملة.

وتبعاً لذلك يمكن القول، ان الطابع الفكري العام لمرحلة النهضة الايطالية قد تميز ببروز اتجاهين رئيسين:

- **الاتجاه الأول،** يتمثل في رفض كل مظاهر الحياة التي كانت سائدة طوال القرون الوسطى، بما في ذلك رفض الخضوع لسلطة الكنيسة، وسلطة الفلاسفة الذين يحظون برضى الكنيسة،وسلطة الكتب التي تروق في عين الكنيسة (أرسطو ومؤلفاته بشكل خاص).

- **الاتجاه الثاني،** يتمثل في السعي من أجل العثور على البديل - الذي يمكن ان يقف في مواجهة أرسطو، ويحرر العقل من نفوذه ويتيح له إمكانية الإبداع بحرية. ولقد توافر هذا البديل من خلال احياء آراء وتعاليم أفلاطون، ومن ثم ديموقريطس، وابولونيوس وارخميدس، وغيرهم من الفلاسفة والعلماء. ولقد كان لهذا الاحياء تأثير كبير في توجيه الاهتمام إلى العلوم الطبيعية، أي دراسة العالم بطرق واساليب جديدة، ومحاولة اكتشاف اسرار الطبيعة وفهم غوامضها، الأمر الذي يسر بالتالي لكل من (كوبرنيكوس) و (تايكو براهي) و (غاليليو) و (كبلر) وغيرهم، التوصل إلى نظرياتهم وتصوراتهم الجديدة على العالم وما يجري فيه من ظواهر طبيعية.

- ولقد اسفرت التغيرات الكبيرة، التي شهدتها الحياة الفكرية والثقافية الأوربية على اثر حركة (النهضة)، عن ظهور ثلاثة اتجاهات فلسفية رئيسية متميزة، سواء في منطلقاتها أو في أساليبها، وأخذت ملامحها تتحدد وتتبلور ابتداء من القرن السابع عشر وهي:

- **الاتجاه العقلي:** على يد ديكارت (1596 – 1650م)

- **الاتجاه التجريبي:** على يد فرانسيس بيكون (1561-1626م)

- **الاتجاه النقدي:** المثالي على يد ايمانوئيل كانط (1724-1804م)

ذلك ان حركة (النهضة) كانت قد اعلت من شأن الطبيعة الإنسانية والحياة الدنيوية، وفصلت الفلسفة عن الدين وجعلتها مبحثاً دنيوياً مستقلاً، وقد اضطلع بمهمة ترسيخ هذا التوجه، مجموعة من المفكرين الذين كرسوا انفسهم لدراسة الاداب والعلوم القديمة التي خلفها اليونان والرومان، وسرعان ما عرف اصحاب هذا التوجه بـ (الإنسانيين)، وعرف مذهبهم بـ (المذهب الإنساني)- Humanism. وكان ابرز ما دعا اليها هؤلاء الإنسانيون، العمل على نمو (الفردية) – أي الرأي القائل بان على الإنسان أن يفكر بنفسه لنفسه، دون تقيد باية سلطة خارجية (مصدرها الهي أو سماوي). أي ان يكتفي الإنسان الفرد بالاعتماد على (عقله) في الحكم على الأشياء، الأمر الذي أسفر عنه الاعتقاد بان (العقل) قادر على ان يحل كل ألغاز العالم ويصل إلى ابعد اسراره. وعلى هذا الاساس اقام (ديكارت) مذهبه الفلسفي، واضعاً بذلك اساس الاتجاه العقلي، الذي سار عليه من بعده كل من سبينوزا (1632-1677م)، ولايبنتز (1646-1716م)، وفلاسفة آخرين عديدين.

هذه الدعوة إلى إخضاع كل شيء، لبحث العقل، ادت إلى وضع العقل نفسه تحت البحث، وصار كلا من العالم المادي والعالم العقلي خاضعين للبحث والنظر والاختبار. ومن ثم فقد اتجه اهتمام الفلاسفة نحو البحث في أصل معرفة الأشياء ومصدرها ووسائلها، هل ان مصدرها ووسيلتها العقل ام التجربة الحسية ؟

واذا كان (ديكارت) قد انتهى، في سعيه للاجابة عن هذا التساؤل، إلى أن (العقل) هو أصل ومصدر ووسيلة المعرفة الحقة اليقينية، فان فيلسوفاً آخر، معاصر له، هو (فرانسيس بيكون)، اعتقد ان اصل المعرفة هو العالم المادي الذي نعيش فيه، ووسلتها التجربة الحسية. وقد وضع (بيكون)، من خلال اجابته اساس الاتجاه (التجريبي) في الفلسفة وسرعان ما سار على خطاه فلاسفة آخرون (انكليز في الغالب)، سعوا إلى تطوير الاتجاه (التجريبي) واغنائه، ومن أبرزهم ديفيد هيوم

(1711-1776م)، وجون لوك (1732-1804م).

والواقع، ان دعاة (الاتجاه العقلي)، ودعاة (الاتجاه التجريبي) جميعاً، قد اتفقوا على الثقة بالعقل البشري، والاحتكام اليه في النظر والبحث، الا انهم اختلفوا حول الوظيفة التي يقوم بها العقل في عملية تكوين المعرفة، ففي حيث ارجع دعاة (الاتجاه العقلي) عملية المعرفة، بكاملها إلى (العقل)، باعتباره وحده أصل ومصدر ووسيلة المعرفة، فان دعاة (الاتجاه التجريبي) قد قصروا وظيفة العقل على النشاط التنظيمي، واعتقدوا ان (العقل) انما يقوم فقط بفرز وتنظيم وامتحان المعطيات والمعلومات التي يتلقاها الإنسان، بواسطة الحواس أو التجربة الحسية.

هذا الاختلاف بشأن دور العقل ووظيفته، جعل دعاة كل اتجاه على خلاف ونزاع مع دعاة الاتجاه الآخر، حتى جاء فيلسوف الماني بارز هو (ايمانوئيل كانط)، وحاول ان يوفق بين الاتجاهين، ويزيل الخلاف بينهما، من خلال تحديد دائرة أو مجال لكل من (العقل) و (التجربة).

لقد بحث (كانط) في أصل المعرفة وفي وجودها، وحدودها، وشروط صحتها، ولقد اسفرت جهود (كانط) في هذا السبيل عن ارساء دعائم اتجاه جديد في الفلسفة الحديثة، صار يسمى بـ (الاتجاه النقدي)، بل ان فلسفة (كانط) قد انطوت على بذور اتجاه فلسفي آخر، هو (الاتجاه المثالي) – الالماني الحديث، الذي ما لبث ان نمى من خلال جهود فلاسفة المان آخرين مثل فيخته (1762-1814) وشيلينغ (1775-1854)، وهيغل (1770-1831).

ولكي نتعرف على مسيرة الفلسفة، واهم التطورات التي شهدتها هذه الاتجاهات الرئيسية، التي نشأت في اعقاب (النهضة الأوربية)، أرى من المناسب ان نقف عند ما شهدته (الفلسفة)، منذ القرن السابع عشر، من مساهمات واضافات، والتعرف – في سياق ذلك – على آراء ابرز اعلام الفكر الفلسفي الأوروبي

الحديث.

كان التمييز بين (الفلسفة) و (العلم)، في القرن السابع عشر، لا يزال غير معروف، وان كان هناك ثمة ميل تسمية (العلوم) بـ (الفلسفة) لم يعرف الا بشكل تدريجي، وقد جاء، إلى حد كبير، نتيجة لتمييز اسحق نيوتن (1642-1727) بين (الاستنتاجات العلمية المستمدة من الملاحظات المباشرة) وبين (الافتراضات الميتافيزيقية) التي لم ير داعياً لاقحامها في دائرة عمله كفلكي وفيزيائي.

ومعنى هذا، ان الفلاسفة الذين برزوا، خلال القرن السابع عشر وارساء دعائم الاتجاهات الفلسفية الحديثة، ظلوا يمارسون نشاطاتهم إلى حد ما، ضمن الدائرة المشتركة للفلسفة والعلم، وان كانوا بذلوا جهوداً واضحة وملحوظة لاقامة حد فاصل بين (فلسفة العصر الوسيط) و (الفلسفة الحديثة).

ويصدق ذلك، بشكل خاص على اثنين من ابرز اعلام الفلسفة، اشتركا في اكتساب صفة (مؤسس الفلسفة الحديثة)، واعني بهما: فرانسيس بيكون (1561-1626)، ورينيه ديكارت (1596-1650)، وفي حين عرف الأول بكونه مؤسس (الاتجاه التجريبي) في الفلسفة الحديثة، فان الثاني عرف بكونه مؤسس (الاتجاه العقلي)، فلنحاول الوقوف عند هذين الاتجاهين ونتتبع تطورهما من خلال ابرز ممثليهما.

الاتجاه التجريبي:

يرجع الفضل في تأسيسه، كما ذكرنا إلى (فرانسيس بيكون)، الذي تميز بمعارضته للفلسفة المدرسية (الاسكولائية)، التي هيمنت على الأوساط الفكرية الأوربية، منذ القرن الثالث عشر، واكد، في مقابل ذلك على ان الغرض من المعرفة والتعلم انما هو زيادة سيطرة الإنسان على الطبيعة، الا ان هذا الغرض لا يمكن تحقيقة الا عن طريق التعلم الذي يكشف الاسباب أو العلل الخفية للاشياء، وهذاما عجز نمط التعليم القديم، الذي اتبعته الفلسفة المدرسية، عن بلوغه، لانه

كان يقوم اما على الدوغماتية (أو – القطعية) – بمعنى: ان الدارس يبدأ من مفاهيم عقلية، من عندياته، ويمضي إلى نسج نسق قضاياه الخاص على غرار ما ينسج العنكبوت نسيجه من ذاته، واما يقوم على ما يمكن تسميته بـ (التجريبية)، أي: مجرد عدة وقائع لا رابط بينها.

وتبعاً لذلك، فان (بيكون)، في الوقت الذي اقر فيه بامكانية توصل الإنسان إلى المعرفة الصحيحة، فانه ذهب إلى أن الطريقة التي يتم بها اكتساب هذه المعرفة ينبغي اعادة النظر فيها واصلاحها، واعتقد ان الخطوة الأولى نحو هذا الاصلاح تتمثل في تطهير العقل من المفاهيم المسبقة والاحكام المبتسرة – أي الأوهام (أو على حد تعبيره: الأوثان) التي تهدده بشكل مستمر.

واعتقد (بيكون) ان هذه الأوهام (أو – الأوثان) يرجع بعضها إلى (عادات) العقل، التي تميز الجنس البشري عموماً، وبعضها الاخر يرجع إلى (عادات) العقل، التي تميز باحثاً – أو باحثين بعينهم، والبعض الثالث منها ناجم عند نقص اللغة، أو عدم دقتها. في حين ان بعضها الرابع مرده إلى القبول الاعمى للاراء، فاذا ما خلص المرء نفسه من هذه (العادات) السيئة للعقل، استطاع ان ينهج النهج الصحيح للتعلم الجديد.

وقد ذهب (بيكون) إلى أن هذا التعلم ينبغي ان يكون ايضاحاً عقلياً لوقائع التجربة، حيث تكون (المقدمات) المفضية إلى (النتائج) في هذا التعلم الجديد، قضايا مبنية على اساس مفاهيم تم التوصل إليها، عن طريق التعميم المنهجي أو الاستقراء.

ويمكن تحديد ما اسهم به (بيكون) في تطوير الفلسفة على النحو التالي:

أولاً: انه عمل على استعادة التراث الفلسفي (المادي)، واحيائه، ومن ثم محاولة تقييم المذاهب الفلسفية السابقة، في ضوء وجهة النظر المادية، وقد انطوى سعيه هذا على امتداح (المادية) اليونانية القديمة، وكشف نواقص واخطاء

(المثالية).

ثانيا: طرح مفهومه (المادي) الخاص للبيعة وهو المفهوم الذي اقامه على اساس ان المادة قوامها جزئيات، وان الطبيعة قوامها اجسام لها صفات متعددة.

ثالثاً: اكد ان المعرفة الصحيحة انما هي تلك التي يمكن استقاؤها من ملاحظة الواقع المادي، واستمدادها بواسطة الحواس.

رابعاً: اعتقد ان غاية الانسان من المعرفة هي ليست المعرفة بحد ذاتها، لان المعرفة لا تعدو كونها وسيلة لها غاية اهم هي: السيطرة على الطبيعة وتسخيرها لخدمة الإنسان، ومن هنا جاءت مقولته الذائعة الصيت: (ان المعرفة قوة).

جون لوك (1632-1704):

لقد حاول (لوك) أن يحول الفلسفة من الاهتمام بالمسائل الكومولوجية الواسعة إلى الاهتمام بـ (دراسة طبيعة المعرفة البشرية وحدودها). اذ كان من عاداته ان يناقش بعض اصدقائه في موضوعات دينية، ولكن المناقشات كانت عقيمة، لذا خطر له انه " قبل ان نتناول اسباب البحث في الطبيعة، يتعين علينا ان نختبر مقدرتنا الذاتية، ونرى أي الموضوعات لا تلائم افهامها " ذلك لان الناس بتوسيعهم دائرة البحث بحيث تمتد لتشمل ما تقصر عنه مداركهم، انما يعملون على اثارة المسائل ويكثرون ومن أوجه الخلاف، وهذه لا نتيجة لها سوى مضاعفة الشكوك ".

ويمكن تلخيص أهم ما توصل اليه امتحانه للادراك البشري في ما يلي: ان (ادراكنا) انما يتوقف على (ما نحسه) من الاحساسات، وعلى هذه الاحساسات نستطيع ان نبني (تفكيرنا)، وان نؤلف بينها ونستخلص منها (كليات) اشد تركبا، الا اننا لا نستطيع ان نزيد عليها.

وان (الاحساسات)، في احسن حالاتها، ليست الا (صوراً) أو نسخاً من

(الصفات الأولية) للأشياء - اي (الامتداد، والشكل، والصلابة، والعـدد، والحركـة). امـا الاحساسـات المتعلقة بـ(الصفات الثانوية)_ أي: (اللون، والرائحة، والصوت، والـذوق)، فانهـا ليسـت سـوى (اثـار ذاتية تحدثها فينا صفات أولية)، وليست صوراً لشيء (موضوعي)، أما آراؤنـا عـن الأشـياء (الأجسـام والأرواح) فإنها غامضة، مبهمة، لا تجد من تجاربنا وخبراتنا الحسية ما يؤديها، وتبعاً لـذلك، فانـه لا يسعنا القول: ان (النفس) شيء (روحي) أو شيء (مادي) ينطوي على القدرة على التفكير.

بل، الواقع، ان الإنسان ليس في وسعه ادراك حقيقة أي شيء، ما دام (مقيداً) بمـا تقدمـه لـه تجاربه وخبراته من معطيـات ومعلومـات، ولا يسـتطيع الإنسـان أن (يثـق) بشيـء سـوى (وجـوده الذاتي)- الذي عرفه بـ(الالهام)، وسوى (وجود اللـه)- الذي هو (سبب) وجود الإنسان.

وهكذا، خلص (لوك)، في اخريات ايامه تقريباً (عام 1690) في مقال لـه إلى النتيجـة التاليـة:" ان العلم بالأشياء الطبيعية بعيد عن مدى ادراكنا "- الا في حدود أولية، بينما اعتبر الرياضيات وعلم الاخلاق (حقيقة)، لانها تتعلق بالآراء وحدها.

ولقد قدر لهذه الاراء والطروحات ان تؤثر في مفكر أو فيلسوف انكليزي آخـر هـو: بـاركلي، الذي ما لبث ان ركب موجتها، واستخدامها لا لأجل ترسيخ دعـائم الاتجـاه التجريبـي، وانمـا - عـلى العكس - لاجل اثبات قناعاته (اللامادية)، أو بالأحرى ب(المثالية الذاتية).

جورج باركلي (1685-1753)

لقد سعى جورج باركلي من أحـل وضـع فلسـفة (مثاليـة) تعـارض النزعـات (الماديـة) التـي غلبت على عصره، فقد كان التقدم التي حققه (علم الميكانيـك)، خـلال القـرن السـابع عشرـ اخـذا بالالباب. ومن ثم كان من الطبيعي ان يحاول

المفكرون التوسع في استخدام اساليب التفسير الميكانيكية في كل النواحي.

وهذا ما دفع (الاسقف) باركلي إلى تكريس جهوده الفكرية من اجل وضع حد له. ومن ثم فقد عمد (باركلي) إلى أضعاف هذا الاتجاه المادي – الميكانيكي، من خلال (إنكار) حقيقة (المادة)، واثبات وجود (الارواح والاراء) وحدها، مستنداً في ذلك إلى ما تضمنه كتاب (جون لوك) المعنون: (مقالة في الفهم البشري) من اراء، ومحاولة تتبع نتائجها وتداعياتها، فذهب في هذا السياق إلى أن أفكارنا وإحساساتنا بـ (الصفات الأولية)، وكذلك بـ (الصفات الثانوية) لا يمكن ان تكون صوراً لـ (شيء موضوعي)، وإنما هي مجرد (نشاطات عقلية) لا غير.

فـ (الأفكار) لا تشبه الا (الأفكار) وليس الأشياء المادية أو صفاتها. ومن ثم فإن (إفتراض) وجود (الاجسام المادية) لا يعدو كونه (زعماً) أو (ادعاء) لا دليل عليه. ولا حاجة لنا به وان موضوعات العلم الحقيقية انما هي (أفكارنا) نفسها، وليست الأشياء المادية المزعومة التي تقع وراءها –" فليس هناك لا في السماء ولا في الارض ثمة مادة م دون العقل، وان وجود الموجود هو ان يدرك أو يدرك " فاذا لم يكن الشيء ذاتاً مدركة، أو الذات لم يكن موضوعاً مجركاً، فانه لا يمكن ان نقول عنه انه موجود، واذا لم يدرك الإنسان الشيء، "فإما إلا يكون له وجود اصلا، أو يكون مستقراً في عقل روح خالد ".

وهنا، لنا ان نتسائل: ترى كيف يبدو ان (الأشياء) أو(الأجسام المادية) تحدث (اثاراً) أو (تأثيرات) معينة بانتظام، اذا كانت مجرد (أفكار)؟ يفسر (باركلي) ذلك برده إلى " اتصال قسري فرضه صانع الكون " بين الأفكار المتشابهة أو المتناظرة.

وتبعاً لذلك، فان (الحقائق) الوحيدة، برأي (باركلي)، هي: اللـه، والارواح الاخرى التي خلقها، والأفكار المختلفة، أو الخبرات التي أمر تدرك بتسلسل منظم. ان طروحات (باركلي) هذه، ما لبث ان تلقفها فيلسوف – انكليزي ايضا –

ومضى بها إلى أقصى نتائجها، ذلكم هو: ديفيد هيوم.

ديفيد هيوم (1711-1776).

لقد قرر (هيوم) ان السير في طريق المناقشة الذي سلكه كل من (لوك) و (باركلي) ينتهي بـ (التشكك)، فقد ذهب (باركلي) – متبنياً اراء لوك في هذا الصدد – إلى انه لا يوجد دليل كاف لافتراض وجود (الأشياء المادية) أو (السببية المادية)، وان كان قد اصر على حقيقة وجود (الارواح)، والتأثر الروحي، وبين (هيوم) ان حجج وادلة (باركلي) ضد الأولى تصدق ايضا على الاخرى، الا انه انكر ما ذهب اليه (باركلي) من ان كل انسان يعرف بالالهام وجود روحه بنفسه، فقال في هذا الصدد:" من ناحيتي اقرر اني كلما تعمقت في ما اسميه نفسي اتخبط واتعثر في بعض الاحساسات ولا استطيع ان اقبض على نفسي ابدا".

ويخلص (هيوم) من ذلك إلى ان كل ما يبدو (حقيقاً) انما هو جملة معدودة من الانطباعات والأفكار المتقطعة، ويخيل لنا ان مادتها ثابتة لخطئنا في الظن بان الانطباعات المماثلة لانطباعات سابقة هي بعينها، وتبعاً لذلك، فان كل ما يمكن الوثوق به لا يتعدى تيار التجارب والخبرات المتغيرة. بل حتى الرياضيات لا يمكن عدها يقينية، واقصى ما يمكن افتراضه لشيء هو الاحتمال، وعلى الرغم من ان (هيوم) نفسه قد وجد نتائجه فاشلة وسلبية، ومدعاة للاحباط، الا انه لم يسعه الا الدفاع عن (مزايا التشكك). وهذا كان غاية ما آل اليه (الاتجاه التجريبي) الذي كان (بيكون) قد بذر بذوره الأولى في بداية القرن السابع عشر.

غير ان مطلع القرن السابع عشر، قد شهد ايضاً ارساء دعائم اتجاه فلسفي آخر، ما لبث ان شاع واتسع نطاقه، بحيث غدا احد المعالم الفكرية – الفلسفية للعصر الحديث – ذلكم هو الاتجاه العقلي، الذي يرجع الفضل في تأسيسه، في العصر الحديث إلى رينيه ديكارت. فلنحاول التعرف على هذا الاتجاه، بدءاً بتأسيسه على يد (ديكارت)، وتتبع تطوراته من خلال مساهمات انصاره من

الفلاسفة اللاحقين – ولا سيما (سبينوزا) و (لايبنتز).

الاتجاه العقلي:

رينيه ديكارت (1596-1650):

كان(ديكارت)، شأنه شأن الكثير من الفلاسفة السابقين، شديد السخط على حال الفلسفة (والعلم) في زمانه، وكانت الدراسة الوحيدة التي تعد، برأيه، قائمة على اساس متين هي: (الرياضيات). وكان ذلك، برأيه، راجعاً إلى المنهج المستخدم في الرياضيات، ذلك المنهج الذي يبدأ بأفكار واضحة – (البدهيات، والتعريفات، والمبرهنات السابقة)، ويمضي بطريقة استدلالية – استنباطية، حتى يصل إلى (نتائج غير قابلة للشك). وهذا هو، في الواقع، السبب الذي دعا (ديكارت) إلى استخدام المنهج الرياضي في (الفلسفة).

وبغية تحقيق ذلك، عمد (ديكارت) أولاً إلى البحث عن منطلق يطمئن اليه، وفي سبيل ايجاد هذا المنطلق، لجأ إلى ما يسمى بـ (الشك المنهجي)، الذي اباح له ان يشك أو يتشكك في كل شيء، غيرانه جاز له ان يشك في كل شيء، فان هناك ثمة امراً لا يمكنه الشك فيه: فهو لا يستطيع ان يشك في (حقيقة) شكه نفسه، ومن ثم فقد خلص من ذلك إلى (مقولته) الشهيرة:(انا أفكر، اذن فانا موجود).

اما لماذا تم قبول هذه (القضية) على انها يقينية ؟ فالجواب، ببساطة هو: لانها واضحة، جلية إلى حد لا يمكن معه الشك فها. ومن ثم، فقد تسنى لـ (ديكارت) ان يستخلص، من ذلك، قاعدة عامة مفادها:" ان كل ما ادركه بوضوح وجلاء فهو حقيقي". وفي هذا السياق، كان من جملة الأفكار، التي بدت له واضحة وجلية، وبالتالي حقيقية، فكرة (اللـه) و(البدهيات الهندسية)، وبعض (الحقائق) أو (القوانين) المسلم بها – مثل: (لا شيء ينتج من لا شيء).

ومع هذا، فقد طاب لديكارت ان (يثبت) وجود اللـه، ولهذا الغرض تابع،

إلى حد بعيد، حجج العديد من الفلاسفة (المدرسيين) – امثال: (انسلم)، و (كمبانيلا). واستناداً إلى (كمال) اللـه الذي ينزهه (كماله) عن اي نقص أو تمويه، فقد تقبل ديكارت العالم الحسيء وسلّم بوجوده، على انه (حقيقي) ما دام وجوده يبدو واضحاً وجليا، فالدنيا – ممثلة بالعالم الحسي – انما هي من (خلق) اللـه، وان امر بقائها كاملة انما هو رهن بيده. وان (العالم) المخلوق هذا، انما قوامه، (نوعان) من الأشياء، هي: الاجسام – أو (الأشياء ذات الأبعاد)، والعقول – أو (الأشياء المفكرة)، واعتقد ديكارت ان اجتماع (الجسم) و(الروح) في الإنسان هو معجزة، وبقوة اللـه التي تعجز المخلوقات، تدبر الروح حركة الجسم وان تكن لا تحدثها، وما لبثت النزعة الروحية في فلسفة ديكارت ان تطورت لنتخذ شكل مذهب (الاتفاق)- أي المذهب الذي يرى ان الجسم والروح (يؤثر) احدهما في الآخر، الا أن أي (تغير) في احدهما يكون فرصة لتدخل، (الهي) يحدث تغيراً، (مناظراً) في الآخر.

سبينوزا (1632-1677):

كان (سبنوزا) أول مفكر حديث عبر بوضوح تام عن (المذهب الطبيعي) و (المذهب العقلي)، اللذين قاوم بهما التفكير الحديث (مذهب خوارق الطبيعة) و (مذهب تبجيل النصوص) اللذين فرضا هيمنتهما خلال العصر الوسيط، اذ، في مقابل ذلك، دافع (سبينوزا) عن (استقلال العقل) ضد كل شكل من اشكال (السلطة)، واصر على ان يوضع كل شيء، حتى (الكتب المقدسة) نفسها، موضع (الامتحان) و (الفحص) و (التحقق) شأنها شأن سائر الوثائق التاريخية الاخرى.

ولما كان (العمل الاساسي) للعقل، برأي سبينوزا، هو (استكشاف العلاقات المنظمة بين الأشياء)، كان بطبيعته معارضاً لكل ما يشنه عليه (مذهب الخوارق) من (الغارات) التي يحاول بها (فصم عرى الروابط المنظمة) بين (الحوادث الطبيعية). ومن هنا نجد (المذهب الطبيعي) و (المذهب العقلي) لدى (سبينوزا)

يسيران جنباً إلى جنب.

ولكن، مع ذلك، لا بد لنا من القول، ان (المذهب الطبيعي) عند سبينوزا يختلف كثيراً عن (المذهب الطبيعي) عند غيره من الفلاسفة امثال الفيلسوف الانكليزي توماس هوبز (1588-1689). ذلك ان سبنوزا يرى في (الطبيعة) - بحسب ادراكه لها - (مكاناً للروح كما للمادة)، ويرى (محلاً لله كما للانسان وشبه الإنسان)، بل الواقع ان (الطبيعة)- أو (النظام الكوني) هي و(اللـه) شيء واحد عند سبينوزا، فـ (الكل) هو (اللـه)، و(اللـه) هو (الكل)

لايبنتز (1646-1716).

وضع لايبنتز مذهباً فلسفياً عن (المونادات – Monads). أي (الجواهر الروحية)، فقرر أن ما يسمى بـ (الأشياء المادية)، وحتى ما يسمى بـ (الفضاء – أو المكان) ليس لها وجود (فعلي)، وانما هي مجرد (مظاهر) و (صور) في دائرة تصورات (العقول) أو (المونادات)، هي وحدها (الحقائق). وهي على درجات أو مستويات متباينة من التطور، فبعضها على درجة شديدة الانحطاط من حالات الوعي، أو شبه الوعي، بل هي في حالة السبات العميق، وبعضها على درجة اعلى من الوعي، يكاد يشبه حالة الاحلام، ولكن منها ما هوتام اليقظة، وكامل الوعي، ولديه أفكار واضحة.

وان (المونادات) التي تملك القدرة على الادراك الحسي- تسمى: (الارواح)، والروح العقلي للانسان هو (موناد روحي)، وان (اللـه)- وهو (روح الارواح) في اشد حالات (الوعي) واتمها نشاطاً. وان (المونادات)- أو (الجواهر الروحية) لاحد لها، سواء من حيث العدد، أو من حيث نوعيتها أو مرتبتها، ولا يتساوى اثنان منها تماماً في كل الوجوه، وكل (جوهر روحي)، أو (موناد)، قائم بذاته ولا يتأثر بغيره من الجواهر الروحية، فيما عدا بـ (اللـه) - الذي خلق جميع الجواهر الروحية منه على صورة من صور (الانبثاق). وان ما يبدو من (التفاعل) بين

الجواهر الروحية المختلفة، يرجع إلى(نظام مقدر مسبقاً)، وبعبارة اخرى، ان اللـه خلقها بحيث (تعمل جميعاً بانسجام ونظام).

وكما نلاحظ، ان جميع مظاهر هذه الفلسفة مطبوعة بطابع ميتافيزيقي، وتعالج اموراً تتعدى حدود الطبيعة، الا ان (لايبنتز) عندما تطرق إلى ما يسمى بـ (الظواهر الطبيعية)، لجأ إلى (تفسيرات ميكانيكية)، وان كان حاول ادخال (تاويلات روحية دينية)، كما يتجلى ذلك في اعتباره (الميكانيك) وسيلة من وسائل (الحكمة الالهية) في تدبير مخلوقاته.

وعموماً، يمكن القول، ان الدافع النهائي الذي دفعه إلى صياغة مذهبه الفلسفي هذا، وطبعها بهذا الطابع الميتافيزيقي – الخيالي، انما هو رغبته في تبرير الايمان بوجود (الارواح) الفردية وخلودها.

الاتجاه النقدي:

اذا كان (بيكون) و (ديكارت) قد دعيا – كلاً من منطلقه – إلى (تحرير) العقل مما علق به من (أوهام)، واذا كان كلاً منهما قد وعد افراد البشر – اصحاب العقول، إن فعلوا ذلك، بالوصول إلى الحقيقة كاملة. فان الفيلسوف الالماني ايمانوئيل كانط (1724-1804) قد دعا، في مقابل (تحرير العقل)، إلى دعوة أخرى هي: (نقد العقل)، ومعرفة المبادئ التي تقوم عليها احكامنا، لنتوصل في نهاية المطاف، إلى حقائق، ولكن لا الحقائق النسبية فقط، ولهذا سمي الاتجاه الفلسفي الذي دعا اليه (كانط) بـ (الاتجاه النقدي)، لانه يقوم على نقد العقل.

لقد أكد (كانط) على ان نقطة البدء في كل ما لدينا من معارف هي (التجربة الحسية)، لان ما ينبه أو يثير مداركنا (أو القوى العارفة فينا) انما هو الأشياء أو الموضوعات التي تؤثر في حواسنا، غير ان هذا لا يعنى ان (كانط) يرى – مثل الحسيين والتجريبيين – ان كل معارفنا مستمدة أو مستخلصة من التجربة الحسية وحدها، بل هناك معرفة (أولية: ضرورية (بمعنى انها ذات نتائج حتمية) وكلية

(بمعنى انها عامة لا تحديد فيها ولا تخصص).

وهذه المعرفة الأولية، ليست هي تلك (الأفكار الفطرية)، أو ذلك (النور الفطري) الذي قال به (ديكارت)، وانما المعرفة الأولية، أو (المبادئ القبلية) الكانطية هي شروط ضرورية كلية، اذ توفرت معها معطيات حسية، تكونت، في العقل، من ذلك كله، معارف علمية.

ومن جملة هذه المبادئ الأولية – القبلية، التي اعتقد (كانط) انها توجد في عقولنا: صورتين أوليتين، نضيفهما على مدركاتنا الحسية، ونجعلهما بمثابة (اطار) لها. هاتان الصورتان الأوليتان هما: المكان، والزمان. فالمكان هو الصورة الأولية (أو – الإطار) لكل معرفة نتوصل اليها بالحواس. والزمان هو الصورة الأولية (أو – الإطار) لكل معرفة نتوصل اليها بالشعور أو بالحس الداخلي، فما من شيء خارج عقولنا، يمكن ان ندركه الا ويكون ضمن هذين (الاطارين) – المكان والزمان.

وكذلك من جملة الصور أو المبادئ الأولية، والمعاني الذاتية الرابطة بين الظواهر المعروضة في المكان والزمان، ربطاً كلياً ضرورياً – (المقولات). ذلك ان الأشياء عندما يتم ادراكها حسياً، لا بد ان تتشكل بها احكامنا، وهي الشروط الضرورية لكل معرفة نتوصل اليها بواسطة التجربة الحسية.

وعدد هذه المقولات (اثنتا عشرة) مقولة، وهي ترجع كلها إلى: الكم، والكيف، الإضافة، الجهة.

ونخلص من ذلك كله ان (كانط)، لم يحاول (الاعتماد) على التجربة الحسية وحدها و(اغفال) العقل – كما فعل اصحاب الاتجاه التجريبي – الحسي، كما انه لم يحاول (الاعتماد) على العقل وحده و (اغفال) التجربة والحس – كما فعل اصحاب الاتجاه العقلي ودعاة الاتجاه المثالي. وانما توصل (كانط)، من خلال موقفه (النقدي) نحو كلا الاتجاهين – التجريبي الحسي، والعقلي – إلى الجمع

بينهما جمعاً منظماً منسقاً، فالمعرفة عند كانط، تتألف من عنصرين:

- ما ينقله الاحساس الينا: (المادة).

- ما هو موجود في عقولنا من مبادئ أولية(الصورة).

في حين تمثل (المادة) وجودا خارجيا، قائما في العالم الخارجي، فان(الصورة) تمثل مبدأ أوليا باطنيا. وان المهمة (النقدية) للمعرفة- هي العمل على تبيان ما يراد إلينا من الخارج، وما نضيفه نحن على المعطيات الحسية، من صور أو مبادئ أو قوالب، سلبقة على التجربة.

اذن، فالطريق الصحيح للوصول إلى المعرفة، إلى الحقيقة قوامه- برأى كانط – التجربة والعقل معاً، ولكن ما نوع هذه الحقيقة التي نتوصل إليها بواسطة هذا الطريق (الصحيح)؟

اعتقد (كانط) ان الاجابة عن هذا السؤال تقتضي ان نميز في (الوجود) بين العالمين: (عالم الظواهر -phenomena)، (وعالم الشيء ذاته- (noumena. أو يعتبر آخر اننا يتعين علينا ان نميز بين (الأشياء كما تبدو لنا) وبين الأشياء ذاتها).

وبيّن (كانط) ان ما يستطيع ان يدركه الإنسان هو (الأشياء كما تبدو له) أو (عالم الظواهر) فقط، لانه هو وحده موضوع التجربة الحسية التي تنحصر تفاصيلها ضمن (اطار الزمان والمكان والتي هي – كما رأينا – نقطة البدء في كل معرفة نتوصل اليها.

أما (عالم الشيء في ذاته) – النومينا، فهو عالم مغلق لا يمكن للعقل الإنساني ادراكه أو فتح مغاليقه، بمعنى ان الإنسان لا يمكنه ان ينفذ إلى باطن الشيء، أي لا يمكنه، بأي حال من الاحوال، التوصل إلى (الحقيقة المطلقة).

ويدخل ضمن نطاق ما اسماه (كانط) بـ (الحقائق المطلقة)- موضوع: (اللـه) و (الحياة الاخرة) – مثلاً. فهما ليسا في متناول التجربة الإنسانية، ولكن يمكن

(الايمان) بهما من (الاعتقادات) التي لا تقوم على أسس (نظرية) أو(منطقية)، بل على أسس (اخلاقية)، وعلى هذه الاسس الاخلاقية اقام كانط الايمان بـ (وجود الله) و (حرية الاختيار) و (الخلود)، فهذه الاعتقادات (مسلمات تحتمها المبادئ الاخلاقية.

الاتجاه المثالي:

تذكرون، اننا اشرنا سابقاً إلى أن جهود (كانط) الفكرية، بقدر ما اسفرت عن ارساء دعائم (الاتجاه النقدي)، فانها قد انطوت، ايضا على بذور اتجاه فلسفي آخر، هو (الاتجاه المثالي) – الالماني الحديث، فلنحاول الوقوف هنا لتتعرف على (حقيقة) الأمر.

لقد كان (كانط) قد ميز، كما عرفنا، بين (الفينومينا) – اي (الشيء كما يظهر لنا)، أو ظاهر الموجود، وبين (النومينا) – أي (الشيء ذاته) أو الموجود المطلق، واكد أن ما يستطيع الإنسان أن يدركه هو (الشيء كما يظهر له) أو (عالم الظواهر) فقط، لانه هو وحده موضوع التجربه الحسية، التي تنحصر تفاصيلها ضمن (اطار) الزمان والمكان. اما (الشيء في ذاته) النومينا، فهو عالم لا يمكن للعقل الإنساني أن يدركه أو يعرفه.

ولعلها من (المفارقات)!! التي يمكن ان تستوقف المتابع لمسيرة الفلسفة، خلال العصر الحديث، انه وفي الوقت الذي حذر فه (كانط) من اطلاق العنان للتفكير في (النومينا) – أو (الشيء في ذاته) أو (الموجود المطلق)، فان كتاباته تضمنت معالجات وطروحات اغرت العديد من الفلاسفة الالمان اللاحقين بان يكرسوا كل اهتماماتهم وجهودهم من اجل البحث في هذه (الثمره المحرمة) – اذا جاز التعبير !! واشهر هؤلاء الفلاسفة: فيخته، وشلينغ، وهيغل، فلنحاول التعرف على مجمل ما اسفرت عنه جهودهم في هذا الصدد.

فيخته (1765 - 1814):

لقد ذهب (فيخته) إلى أن (كل شيء)، حتى (النومينا) أو (الشيء في ذاته) هو من نتاج (العقل). فالتجربة والمدركات كلها – وليس صورتها فقط – تتولد من (الذات المطلقة)، التي تشترك فيها (الذوات الفردية)، فالذات المطلقة تقسم نفسها إلى (ذات عاملة) و (شيء معلوم)، لأن النمو الاخلاقي للذات يقتضي وجود عقبات يتعين تخطيها من خلال جهد أو نشاط اخلاقي. ولمثل هذه الاسباب ينبغي ان تقسم (الذات المطلقة) إلى (ذوات كثيرة)، ولا لتعذر سنوح الفرصة للممارسة الواجبات المتبادلة. ولكن (الذوات الكثيرة) كلها هي مظاهر تفصح عن النظام الاخلاقي العام، وهو (الذات المطلقة) غير المحدودة، أو (الله).

شيلينغ (1775-1854):

لقد حاول (شيلينغ) ان يربط مثالية (فيخته) الذاتية بالمثالية الموضوعية الخاصة بمذهبه، واعتقد ان الفلسفة يتعين عليها ان تسعى إلى التوصل للإجابة عن السؤالين التاليين: كيف يؤدي تطور الطبيعة الروحية، غير الواعية، إلى نشوء الوعي ؟ وكيف يمكن للوعي – الذي هو مجرد (ذات) – ان يغدو (موضوعاً)؟ ولقد خلص (شيلينغ) إلى أن السؤال الأول يتمثل جوابه بـ (فلسفة الطبيعة)، في حين ان السؤال الثاني يتجلى جوابه بـ (المثالية الترانسندنتالية – أو المتعالية).

والواقع، ان (شيلينغ) حاول ان يخلص حقيقة العالم الطبيعي من النزعة الميتافيزيقية التي كانت تميل للقول بانه مجرد (مظاهر) أو (أفكار)، فاعتبر (مجمل) العالم المادي (مبرراً) كافياً لاقرار حقيقة وجوده، ورأى فيه ما يدل على (المطلق) كما يدل عليه العقل، وادى هذا على القول بان (المطلق) ليس هو (العقل) ولا (المادة)، وان كان يظهر نفسه فيهما كليهما، وبذلك رجع (المطلق) عند (شيلنغ)، إلى منزلة (النومينا) أو (الشيء في ذاته)- الذي لا يمكن معرفته.

هيغل (1770-1831):

نبذ (هيغل) فكرة (النومينا)، أو (الشيء في ذاته) - الذي لا يمكن معرفته، أو (المطلق المجهول)،

وذهب في مقابل ذلك، إلى أن (العقل) و (الطبيعة المادية) هما (المطلق) بذاته، وليس مجرد مظاهر، أو دلائل، على مطلق مجهول. وعلاوة على ذلك، فان (العقل) و(المادة) ليسا حقيقتين متميزتين، وانما هما، برأيه، عنصران تتكون منهما (عملية افصاح المطلق عن نفسه). فـ (العقل) بحاجة إلى (العالم الطبيعي - المادي) أو (عالم الأشياء المادية) لكي يمارس علمه وتأثيره، وهذا العمل، أو التأثير، لا يحدث بشكل عشوائي، وانما وفق منطق صارم هو منطق (الديالكتيك)، ويقوم هذا المنطق على اسس طرح فكرة، تدعى في العادة: اطروحة Thesis فتنشأ في مقابلها فكرة أخرى تعارضها، تدعى عادة: النقيض Anti Thesis، لا تلبث ان تثبت إنها غير ملائمة، ومن ثم تنشأ فكرة ثالثة تنطوي على حل التناقض بصورة جزئية بين الفكرتين السابقتين، وتعمل على تحقيق الانسجام بين ما هو صحيح في الفكرتين الأوليين، وتدعى عادة: التركيب Synthesis. ويمكن التعبير عن تطبيقات لهذا المنطق الديالكتيكي، من خلال امثلة عديدة: فمثلاً: (الصيرورة) هي نتيجة مركبة ناجمة عن التعارض، أو الصراع بين الوجود وعدم الوجود. ولعل أبرز تطبيق لمراحل هذا المنطق الدياليكتيكي - الهيغلي يتجلى في فلسفة التاريخ عند تليمذه (كارل ماركس)، حيث تعتبر الطبقة الرأسمالية بمثابة (الاطروحة)، التي تؤدي بدورها إلى ظهور (النقيض) - المتمثل في الطبقة العاملة، وما يلبث التناقض، أو التعارض، أو الصراع بينهما ان يؤدي إلى ظهور التركيب - المتمثل في المجتمع الشيوعي اللاطبقي، وان العالم، في تطوره، في شتى جوانبه ونواحيه - المادية والفكرية، حافل بامثال هذه المراحل أو الخطوات الدياليكتيكية الثلاث التي يقوم عليها المنطق الدياليكتيكي.

الاتجاه اللاعقلاني:

مثلما شهد العصر الحديث، وتحديداً القرن السابع عشر، تنامي الاتجاه العقلي، ومن ثم شهد القرن الثامن عشر تنامي الاتجاه المثالي الالماني الحديث، فان هذا القرن الاخير – (الثامن عشر) شهد بروز اتجاه فلسفي يقترب من المثالية، الا ان يبتعد عن العقلية، وهو الاتجاه اللاعقلاني، ذلك انه في الوقت الذي اعتبر (المثاليون) الحقيقة المطلقة هي الفكر أو العقل، ظهر – خلال القرن الثامن عشر، فلاسفة آخرون، اعتبروا الحقيقة المطلقة هي شيء آخر لا علاقة لها بالعقل، هي (الارادة –Will)، ومن هنا سمي هذا الاتجاه بالاتجاه (اللاعقلاني). ولعل اشهر الفلاسفة الذين بشروا بهذا الاتجاه هم: شوبنهور ونيتشه.

شوبنهور (1788-1860)

اعتبر (شوبنهور) الحقيقة المطلقة هي (ارادة) عامة واعية، وذهب إلى انه ليس هناك ثمة اشياء فردية، أو إرادة فردية، فالفردية مجرد وهم، لانها قائمة على فروق الزمان والمكان، التي تبين (كانط) انها مجرد (صور) و (أطر) تظهر فيها (الأشياء بذاتها).

وعلاوة على ذلك، فقد اعتقد (شوبنهور) بان الارادة (شر) في اساسها، ولا يمكن ان تروى غلتها ابداً، فالحياة ليست الا مجالاً لتحقيق مطامح ورغبات لا تقنع ولا تشبع. وان افضل السبل لمواجهة حياه هذا طابعها هو: ان يخترق الإنسان حجب الوهم الفردي، ويرى عقم مطلب الاشباع، وينظر إلى الحياة – بالتالي – وكانها قطعة من الفن. وهكذا انتهت فلسفة (شوبنهور) التشاؤمية به إلى نوع من انكار الذات (البوذي).

نيتشه (1844-1900):

حاول نيتشه ان يركب مذهباً فلسفياً يستمد معطياته من اراء (كانط) و

(شوبنهور) و (داروين). فهو قد استخلص من آراء (كانط) عن المعرفة، انه ليس هنـاك ثمـة شيء اسمه المعرفة، بل كل ما هنالك لا يعدو كونـه ضرب مـن الخرافـة والخيـال، وان (الحقيقـة) لا يمكن اكتشافها، وانما هي تخلق أو تخترع. صحيح، ان العقائد كلها سـواء، الا ان (التمييـز) الصـحيح بينهما هو بين: ما هو (نافع) منها، وما هو (غير نافع)، ليس بين ما هو صادق وما هو كاذب.

ولقد ذهب (نيتشه) إلى ما سبق ان ذهب اليه (شـوبنهور) مـن اعتبـار (الحقيقـة المطلقـة) هي (الارادة). غير ان هـذه الارادة التـي قصـدها تميـزت بانهـا: (ارادة القـوة)، ولـيس مجـرد ارادة الحياة، ذلك انه كان يؤمن بأن (حب القوة هو شيطان الجنس البشري). وكان (نيتشه)، شـأنه شـأن (شوبنهور)، ينظر إلى الدنيا بمنظار اسود قاتم، الا انه بدلاً مـن ان يـدعو إلى (استسـلام بـوذي) كـما انتهى اليه حال (شوبنهور)، جاهر بأعلى صوته، مبشراً برسالة الحياة التي تتسم بالحيوية والعنفوان وتشوبها روح المخاطرة، فلقد بدت الحياة، في نظر نيتشه، اشبه بـ (التراجيديا الاغريقية) التي يظهر فيها (البطل) بكل بأسه، ويلعب (تنازع البقاء) دوراً بارزاً في رفع الارقى إلى القمة.

ولعل من أهـم ما ميز فلسفة (نيتشه) بـ (بالاضـافة إلى مـا ذكرنـاه - تطلعـه إلى المسـتقبل، مترقباً ظهور ما اسماه بـ (الإنسان الممتاز - السوبر مان Superman) نتيجة لتنازع البقـاء. واعتقـاده بأن هذا (الإنسان الممتاز - السوبر مان Superman) سيكون افضـل مـن النـوع الحـي مـن الجـنس البشري الحالي، على نحو ابعد مدى من تفوق انسان الوقت الحاضر على الحيوانات الراقية الشبيهة بالإنسان - وأرقاها (القرد).

الاتجاه المادى:

لقد شهد العصرالحديث، ايضاً، وبخاصة مطلع القـرن الثـامن عشر، تنـامي واتسـاع نطـاق (الاتجاه المادي). ذلك انه نتج عن المذهب (المثالي - الذاتي) الذي

دعا اليه الاسقف (جورج باركلي) ان قام احد مواطنيه الانكليز:تولاند (1670-1721) لمعارضته والدعوة إلى (الاتجاه المادي).

ولقد أكد (تولاند) ان (المادة) ليست ذلك الشيء الخامد الساكن، الذي صوره لنا (ديكارت)، وانما هي (مادة فعالة) أو (قوة) أن المادة هي القوة والحركة والحياة، وان العقل هو بعض من خواصها. اما التفكير فهو (وظيفة) العقل، كما ان التذوق هو (وظيفة) اللسان.

وكذلك كان من جملة من اعتنق (الاتجاه المادي): هارتلي – (1704-1757)، الذي حاول ان يفسر الظواهر السايكولوجية من خلال ارجاعها إلى أسباب تدخل ضمن مجال علم وظائف الاعضاء (الفسيولوجيا).

ولعل من الممكن اعتبار بريستلي (1733-1804) أهم الفلاسفة الانكليز الماديين في القرن الثامن عشر، وقد يكون مما يبرر ذلك سعيه إلى تعداد أسباب كثيرة، جديرة بالثناء، تأييداً للاتجاه المادي – (وبعضها بالفعل مقتبس من الكتاب المقدس – بعهديه: القديم والجديد). ويمكن ان نشير، في هذا السياق، إلى محاجته لمعاصريه من المفكرين، المثاليين على وجه التحديد، التي مفادها: انه لا يمكن فهم الفكرة المسيحية التي تقرر ان الله (موجود في كل مكان) الا اذا افترضنا لله (وجوداً مادياً). اما في فرنسا، فقد تعزز (الاتجاه المادي) بفضل (ديكارت) من دون ان يقصد هو إلى ذلك، فقد كان (ديكارت) مؤمناً – كما هو معروف – بـ (الثنائية) ثنائية (المادة) و (الفكر). الا ان اعتباره الحيوانات الدنيا مجرد (آلات)، كل ذلك ادى بالفلاسفة الذين ظهروا بعده – مثل: لامتري (1709 – 1715) وآخرين، إلى أن يستغنوا عن (الارواح) بتاتاً، ويفسروا الأشياء كلها تفسيراً (ميكانيكياً) فقد أكد (لامتري) ان الإنسان ليس كائناً متميزاً عن غيره من الكائنات، وانه ليس ثمة فروق جوهرية أو أساسية بين النباتات والحيوانات وبني الإنسان، فكلها خاضعة لقوانين واحدة، وان هذه الكائنات انما تمثل (ادواراً) مختلفة في عملية النشوء والارتقاء.

وبالاضافة إلى (لاماترى)، كان من جملة الفلاسفة الفرنسيين، الذين ناصروا (الاتجاه المـادي)، كل من: ديدور (1731-)، هلفتيوس (1715-1771)، ودالامبـير (1717-1783)، و دولبـاخ (1723-1789)، وكاباني (1775-1808).

والواقع ان منتصف القرن التاسع عشر، ما لبث ان شهد إحياءً جديداً لـ (الاتجـاه المـادي) _ ولاسيما في أوساط الدوائر العلمية. وكان ذلك، إلى حد كبير، رد فعل للاتجـاه المثـالي – الميتـافيزيقي، ومحاولته اقتحام دائرة العلم. ذلك ان الاجيال التي شهدت التجارب العلمية التي قام بهـا كـل مـن (ماير) و (جول) و (هلمهـولتز) الـذي توصـل إلى نظريـة بقـاء أو حفـظ الطاقـة، وشـهدت ابحـاث (ليبـيج) في مجـال علـم الكيماء،وابحـاث (شـوان) الميكروسـكوبية – التـي كشـفت ان الخليـة تعـد الوحدة الاساسية التي تتكون منها الكائنات النباتية والحيوانية على حد سواء، وابحـاث (شـيلدن) – الذي نبذ فكرة الحيوية – أقول: ان هذه الاجيال ما كانت لتستطيع الصبر على الأوهام الغربية التي كان يروج لها المثاليون، ولم تكن لتطيق احتمال انكارهم لحقيقة (المادة).

وعلاوة على ذلك، ساعد التقدم التكنولوجي، والتحسينات التي نجمت عـن ذلـك، وانعكـس تأثيرهـا الايجـابي عـلى الظـروف الاقتصـادية، سـاعد عـلى تنـامي الاهـتمام بالأشـياء الماديـة، وتبعـاً لذلك،فقد تجدد موليشوت (1822-1893) كل مفردات وتفاصـيل (دور الحيـاة) بعبـارات (المـادة) و (الطاقة) فعلى حد تعبيره: (اذا لم يكن ثمة كبير فلا تفكير) اما (وجت) (1817-1895) فقد اضـاف إلى هذه العبارة، ما سبق ان قاله (كاباني) من ان: المخ (يفرز) الفكرة كما تفرز الكبد الصفراء.

ولعل (بوخنر) (1824-1899) مـن أبـرز افـراد هـذه الطائفـة مـن الفلاسـفة، ذلـك ان كتابـه المعنون بـ (القوة) و (الحركة) يعدان شيئاً واحداً، واعتبر كـل شيء (نتيجـة) المـادة والحركـة. وعـلى الرغم من ان (بوخنر) قد ميز بين المادة والحركة، الا اصر الحياة (تتولد) من تلقاء ذاتها – من المادة في ظروف معينة، كما اعتبر النشاط

العقلي مجرد (اشعاع في خلايا المادة السنجابية للمخ كرد فعل على تأثير أو حركة صدرت عن مؤثر خارجي).

اما زولب (1819-1873)، فانه اعتبر كل شيء يتعدى حدود الاحساس، على انه (سخف يتجاوز المعقول)، الا انه بدا غير مقتنع بان (قوة) بوخنر و (مادته) كافيتين لتفسير كل شيء، وبدا له ان من الضروري افتراض (قوى عضوية) و (عناصر عقلية)، كما افترضت الذرات المادية والحركة، بل انه مضى إلى حد ابعد، معتقداً ان (النظام الكوني) يمكن اعتباره كلاً متجانساً يرجى إلى (غاية) معينة.

والواقع، انه يمكن القول، ان الحياة الفكرية، في القرن التاسع عشر، كانت اشد تعقيداً منها في أي عنصر سابق، للاسباب التالية:

أولاً: كان المجال (المكاني) المرتبط به أوسع بما لم يحدث من قبل، اذ انها لم تعد قاصرة على القارة الأوروبية وانكلترا، وإنما أضيفت إليها مساهمات هامة جاءت من الولايات المتحدة الاميريكية، واقاليم روسيا القيصرية، وعلاوة على ذلك، غدت الأوساط الثقافية الأوروبية أكثر الماماً من ذي قبل بالفلسفات القديمة - الهندية والصينية، واكثر اطلاعاً على انجازات الحضارات الشرقية القديمة كحضارة وادي الرافدين، والحضارة المصرية.

ثانياً: ان العلم، الذي كان مصدراً رئيسياً لكل جديد منذ القرن السابع عشر، ما لبث ان اتسع نطاق تأثيره، وقدر له ان يحقق كشوفاً جديدة، وبخاصة في (الجيولوجيا)، و (البيولوجيا)، والكيمياء العضوية.

ثالثاً: ان تزايد استخدام الإنسان للآلات في الانتاج قد ادى إلى إحداث تغيرات عميقة في البناء الاجتماعي، واعطى الناس تصوراً جديداً لقدراتهم وامكانياتهم، ولا سيما من حيث علاقتهم بالطبيعة وظواهرها ومدى السيطرة عليها وتسخيرها لمصلحتهم.

رابعاً: ان ذلك كله قد تظافر في احداث ثورة عميقة – فلسفية وسياسية على حد سواء – ضد الانساق التقليدية للفكر، في السياسة، وفي الاقتصاد،ادت إلى شن انتقادات وهجمات على كثير من المتعتقدات والنظم، التي كانت تعد، حتى ذلك الحين، بمنأى عن النقد وغير ممكن الهجوم عليها، وقد اتخذت هذه (الثورة) صورتين مختلفتين، ففي حين اتخذت احداهما صورة (عقلانية)، اتخذت الاخرى صورة (لاعقلانية). فاما الثورة العقلانية، فقد بدأت مع فلاسفة الثورة الفرنسية – (هيلفيتيوس 1715-1771) و (كوندرسيه 1734-1794)، شاقة طريقها، بدرجة اخف، نحو الفلاسفة (الراديكاليين الانكليز – (بنثام وجيمس ستيوارت مل وجون ستيوارت مل) ثم ما لبثت هذه الثورة العقلانية ان اكتسبت، عند كارل ماركس، شكلاً أعمق، ومضت تعبر عن نفسها من خلال الاجراءات والانشطة التي شهدنا ما كان يسمى بـ (الاتحاد السوفيتي).

اما الشكل الآخر للثورة – اللاعقلاني، فإنه وان كانت بعض جذوره ترجع إلى الثورة الفرنسية، والفلاسفة الذين سبقوها مباشرة (روسو) مثلاً، الا انها تبلورت اكثر، وتحددت ملامحها لكي تجد تطبيقاً لها على يد (موسوليني) إيطاليا، و (هتلر) في المانيا. ولقد تميز هذا الشكل الاخير للثورة – (اي: اللاعقلاني) بكونه يميل إلى تأكيد (الإرادة) على حساب (العقل)، ويضيق ذرعاً بسلاسل العقل، ويمجد بعض مظاهر العنف.

وفي ضوء هذه المؤشرات، يمكن القول: ان بعض الاتجاهات الفلسفية التي تبلورت، خلال النصف الثاني من القرن التاسع عشر، لم تكن ذات طابع (نظري) بحت، وانما اكتسبت بصبغة (عملية)، وكانت لها ابعاد (تغييرية)- اذا جاز التعبير- بمعنى انها تسعى إلى إحداث تغيير في حياة الناس والمجتمعات، ويدخل في عداد هذه الاتجاهات: الاتجاه الوضعي، والاتجاه الماركسي، والاتجاه البراغماتي، فلنحاول الآن، تسليط بعض الضوء على بعض هذه الاتجاهات – حسب

اهميتها – لمعرفة ظروف نشأتها، وطبيعتها، واهم الغايات التي سعت إلى تحقيقها.

الاتجاه الوضعي:

كما هو معروف، كان مسعى العلوم الحديثة يتجه بعيداً عن (الميتافيزيقيا)، وفي الوقت ذاته، كان سائر الفلاسفة المحدثين، بما فيهم أولئك الذين لم يقتنعوا بالاتجاه المادي، يتطلعون إلى إقامة فلسفة جديدة تتحاشى (الميتافيزيقيا)، وتنظر إلى العالم بوصفه نظاماً طبيعياً يسير وفقاً لقوانين معلومة محددة. وكان في مقدمة هؤلاء الفلاسفة: (أوغست كونت)، و (جون ستيوارت مل) و (هربرت سنبسر) الذين يمكن عدّهم اهم ممثلي (الاتجاه الوضعي)- الذي تأثر، من ناحية، بفلسفة (لوك) التجريبية، ومن ناحية اخرى، بفلسفة (كانط) النقدية.

أوغست كونت (1798 - 1857):

وهو مؤسس (الاتجاه الموضعي) وقد اعتقد، شأنه شأن (كانط)، ان معرفة الإنسان تقتصر على (الظواهر) اما (الأشياء ذاتها) أو (النومينا) فإنها بمنأى عن ادراك الإنسان وإمكانيته المعرفية. وتبعا لذلك فانه لا يمكن للانسان ان يتحدث بثقة ويقين الا عن ما يدركه بالفعل، أو ما يمكن ان يكون له اساس موضوعي ظاهر، ولعل أهم طروحات (كونت) الفلسفية، تتمثل في سعية إلى الكشف عن المسار الذي اتبعه الفكر الإنساني في تطوره، ولقد اشتمل ذلك على الاطوار الثلاثة التالية:

أولا: الطور اللاهوتي: وقد كان الفكر الإنساني خلاله، ينسب إلى (الظواهر) التي يلاحظها (أرواحا) يعتبرها سر وجودها، ثم اخذ، فيما بعد، يعتقد ان هناك (آلهة) تتحكم بظواهر الكون والأشياء الموجودة فيه فـ (العاصفة) لها (الهها) الذي يدبرها ويحركها، و(الشمس) لها (إلهها)، و (البحر) له (الهه)، ويصدق ذلك ايضا على الخصوبة، والرفاه، والخير وغير ذلك من الامور

التي تهم الإنسان ولها علاقة باستمرار حياته، فلكل منها (إلهها) الخاص بها. واعتقد (كونت) ان (الطور اللاهوتي) هذا، قد انتهى بـ (توحيد) الالهة في إله واحد، اليه يرجع كل شيء، ولبه يفسر كل ما يجري ويحدث في العالم من احداث وظواهر.

ثانيا: التطور الميتافيزيقي: ويرى (كونت) ان الفكر الإنساني، خطا مع بداية هذا الطور خطوة اكثر جرأة، حيث تخلى عن الاعتقاد بتحكم (الالهة) بالحوادث والظواهر وفقا لاهوائها. ولكنه استعاض عن ذلك بـ (الوهية) جديدة. لقد ظل الفكر الإنساني يتساءل، خلال هذا الطور، عن سر الحوادث واسباب الظواهر، الا ان تفسيره لذلك اتخذ طابعا اخر، فالنار – مثلا – تحرق، لا لان (الهها) اراد لها ان تحرق، وانما لان النار تنطوي في ذاتها على خاصية الاحراق، والاجسام تسقط نحو الاسفل بفعل (قوة) السقوط. فالفكر الإنساني، صار في هذا الطور يفسر الظواهر بفعل (قوة) سحرية غيبية (بمعنى ليست حاضرة أو مرئية)، إلا أن هذه القوة لم تعد منفصلة عن الظواهر، كما كان الحال في الطور اللاهوتي، وانما هي (كامنة) في داخل الظواهر.

ثالثاً: الطور الوضعي: اعتقد (كونت)، ان الفكر الإنساني اخذ في هذا الطور يتخلص من أوهام الميتافيزيقيا، وصار يدرك ان بلوغ المطلق محال، وان الخوض في بحث الاسباب القصوى ونتائجها امر صعب المنال، وان تفسير الحوادث، من خلال ارجاع حدوثها إلى أسباب غيبية لا يمكن تحسسها مباشرة، ضرب من العبث. وتبعا لذلك، لم يعد الإنسان يتساءل، خلال هذا الطور: (لماذا) تحدث الحوادث وتجري الظواهر، وانما صار يتساءل: (كيف) تحدث الظواهر وتقع الحوادث، بمعنى: ان تفسير الحوادث صار يتم بحوادث اخرى، وليس بقوة (الهية)، أو قوة (سحرية) لا ترى ولا تحس ولا تخضع للتجربة.

وتبعا لذلك، فقد خلص (كونت) إلى انه خير للناس ان يركزوا كل جهودهم حول تطوير المعرفة العلمية،واصلاح الأوضاع الاجتماعية. اما الفلاسفة فيتعين عليهم ان يطرحوا جانبا السعى إلى معرفة (المطلق) الذي لا يمكن معرفته. وان يأخذوا بالمناهج العلمية ويهتدوا بنتائجها. ويجب ان يتحول (الاخلاص الديني) من خدمة (اله غير معروف)- على حد تعبير كونت إلى خدمة (الإنسانية)، لانه بهذه الطريقة يصبح الدين - حسب اعتقاد كونت -(وسيلة لضمان وحدة الإنسانية) وقوتها، بدلا من ان يكون مبعثا للمنازعات والانقسامات جون ستيوارت مل (1803-1873):

كان (مل) من ممثلي الاتجاه الوضعي كذلك، وان كان تأثره بفلسفة (لوك) اكثر من تأثره بفلسفة (كانط). وان دراساته في المنطق، ومذهبه الاخلاقي (النفعي) وآراؤه في الاقتصاد، قامت كلها على اسس وضعية تجريبية.

هربرت سبنسر (1820-1903):

يعد (سبنسر)، ايضا، من مؤسسي (الاتجاه الوضعي). تأثر في آرائه الفلسفية، بعمق، بفلسفة (هيوم)، وفلسفة (كانط) وفلسفة (مل). ولقد عمد (سبنسر)، هو الاخر، إلى حصر المعرفة الإنسانية في دائرة الظواهر، دون ان ينفي اعتقاده بان هناك وراء عالم الظواهر (اساس) لا يمكن معرفته.

وترجع شهرة (سبنسر) في جانب كبير منها، إلى محاولته الطموحة من اجل ان يدخل الأشياء كلها في سياق تطوري. فالعالم، برأيه، كانت بدايته (شيئاً) متجانساً، يصح ان يسمى (طاقة) أو (مادة) و (حركة) الا ان طبيعته الداخلية، أو جوهره الحقيقي، غير معروف. هذا الشيء المتجانس ما لبث ان انفرزت عنه، أولا، الأجرام السماوية (تبعا لنظرية لابلاس السديمية، إلى حد ما). ثم نشأ العالم العضوي من غير العضوى (على نحو ما قررته كشوفات لامارك وداروين البيولوجية)، ثم تلا ذلك، في الوقت المناسب، حدوث تنوع في الانسجة وفي

الوظائف، في الاجسام الحية، ثم جرى تقسيم العمل في الصناعة، وهلم جـرا. ومجمـوع الطاقـة، في الكون، بيقي على ما هو عليه دائماً، ولكنه يتوزع على نواحي شتى.

والواقع، ان (سبنسر)، وغيره من الفلاسفة، قد فهموا سـير التطـور عـلى اسـس ميكانيكيـة – الية. ويمكن القول، تبعا لذلك، ان هذا جاء به الفيلسوف الفرنسي هنري بيرغسـون (1859-1941) في مذهبه المعروف بـ (التطور الخلاف)، لاحقا، لتصحيحه، وتبرير نشوء النشاطات والفعاليات الكونيـة من تلقاء ذاتها.

وسنرجئ الحديث عن (الاتجاه الماركسي)، و(الاتجاه البراغماتي) إلى الفصل التـالي، باعتبـار ان هذين الاتجاهين، قد تعاظم تاثيرهما، وازداد رواجهما اكثر، خلال العصر الراهن.

الفصل العاشر

الفلسفة في العصر الراهن

لقد أدت (حركة النهضة الاوربية) الى احداث تغيرات عميقة وواسعة في شتى مناحي الحياة - السياسية، والاقتصادية، والاجتماعية، والثقافية. وعلى صعيد الثقافة، فان تطور الطباعة الالية، ورخص اسعار الورق، وتيسر طرق المواصلات، ادى الى انتشار الثقافة في اوساط واسعة من الناس. كما ان الانتعاش الاقتصادي الذي شهدته المجتمعات الاوربية، وبروز شرائح اجتماعية جديدة، وزيادة تأثيرها في شؤون السياسية يوما بعد يوم، ساهم في التوسع في انتشار الجامعات والمؤسسات العلمية - الاكاديمية.

وفي اطار هذه التغيرات شهدت الفلسفة اهتماما متزايدا من قبل المثقفين وعامة الناس، بل ظهرت مذاهب فلسفية عديدة، ما لبثت ان تفرعت وتشعبت، حتى صار النشاط الفلسفي، في المجتمع الاوربي يعكس تزاحما، وتشابكا من الاراء والاتجاهات والمذاهب الفلسفية المتنوعة. وبطبيعة الحال، فان الوقت لن يسمح لنا بان نتعرف على كل هذه المذاهب والاتجاهات الفلسفية، ولذا فاننا سنقف عند بعضها التي تشير الدلائل إلى أنها الأوسع انتشارا والأكثر رواجا. وهذه تتمثل في:

1. المذهب الماركسي:

يقصد بالفلسفة الماركسية، تلك الفلسفة التي انشأها وطورها كارل ماركس (1818-1883) ورفيقه فريدرك انغلز (1820-1895) لقد كان كلا من هذين المفكرين الالمانيين متأثرا في شبابه بالاتجاه اليساري من فلسفة (هيغل)، كما ان كلا منها اخذ يزداد تأثرا بفلسفة لو دفيغ فيورباخ (1804-1872) المادية، مع تحفظ على طابعها الميكانيكي. ثم ما لبث كلاهما ان انقلب على (هيغل) و (الهيغليين

الشباب)، مستبقياً من (هيغل) فقط منهجه (الديالكتيكي).

ومن خلال توليفهما بين (دياليكتيك) هيغل، و (الفهم المادي للعالم) الذي استمداه من فيورباخ، وعززاه بما توصلت اليه العلوم الطبيعية من نتائج واكتشافات، صاغ كل من (ماركس) و (انغلز) فلسفتهما والتي صارت تسمى: الفلسفة المادية الديالكتيكية. وما لبثت ان اضيفت اليها تحليلات وتطويرات قام بها ابرز معتنقي هذه الفلسفة واشهر دعاتها، مثل: لينين وبوخارين، وستالين.

لقد اعتقد (ماركس)، ان مهمة هذه الفلسفة وغايتها ليست تفسير الوجود، بل فهم التاريخ والتوصل إلى معرفة القوانين المتحكمة بسيره وتطوره، حتى يتسنى للانسان تغيير اوضاعه وتحسينها. وفي هذا المعنى كان هم الفلسفة إلى الآن هو الاهتمام بمحاولة تفسير العالم بطرق مختلفة، في حين (ان المهم هو العمل على تغييره).

وفي ضوء ذلك، فان (الماركسية) قد وقفت موقفا سلبيا رافضا من الفلسفات التقليدية التي سبقتها، بتجريداتها الجافة التي لا يقوى على مزاولتها الا قلة من المفكرين الذين يحترفون الفلسفة ويحتكرون مزاولتها وباهتماماتها البعيدة الصلة عن واقع حياة الناس ومعاناتهم. وبالمقابل، دعت الماركسية إلى ان تفتح ابواب الفلسفة للناس، والعمل على اشاعتها بين الجماهير، بهدف مساعدتهم على مواجهة مشاكلهم وتحسين احوالهم، وتغيير النظام الاجتماعي القائم بينهم. ولذا نجد ان الماركسية تهاجم نبش الماضي لاحياء المذاهب الفلسفية القديمة، لانها تأمل ان يكون فهم الناس للعالم وللمجتمع الانساني قائما على اساس فتوحات العلم الحديث واكتشافاته، وهو ما تفتقر اليه مذاهب الفلسفة القديمة.

فالفلسفة، في المنظور الماركسي، غدت بمثابة سلاح فكري، تستخدمه الطبقة العاملة، الكادحة، الصاعدة، من اجل استرجاع حقوقها،والتخلص من الاستغلال، وذلك يقتضي اعادة ترتيب وتنظيم كل مظاهر الحياة – الاقتصادية والسياسية

والاجتماعية والثقافية واجمالا: تغيير العالم.

2. المذهب البراغماتي:

يقصد بـ (الفلسفة البراغماتية)، تلك الفلسفة التي نشأت في الولايات المتحدة الاميركية في اواخر القرن التاسع عشر، وتطورت خلال النصف الاول من القرن العشرين، على يد ثلاثة من أعلام المفكرين هم: جارلس ساندرز بيرس (1839-1914)، وليم جيمس (1842-1910)، وجون ديوي (1859-1952).

ويلاحظ ان هذه الفلسفة قد اصطبغت بنزعة واقعية واضحة، اذ انها تعالت على صيغ (العقل) واطاراته الذهنية التي تخللت مذاهب الفلاسفة السابقين، وتحديدا: الفلاسفة المثاليين، واتصلت بدنيا (العمل) اوثق اتصال، فكانت بهذا بمثابة (ثورة) على الفلسفة التقليدية.

ولقد كانت البداية الفعلية لنشأة هذه الفلسفة على يد (بيرس)، وذلك عندما نشر (عام 1878) بحثا تحت عنوان: (كيف نوضح افكارنا لأنفسنا)، ذهب فيه إلى ان توضيح معنى الفكرة يكون وفقا لاثارها ونتائجها (العملية) في حياة الانسان. اعتبر الكلمات والعبارات التي تتألف منها (خططا للعمل) وكل فكرة لاتنتهي إلى (سلوك عملي) في دنيا الواقع هي فكرة (باطلة)، او غير ذات معنى. واعتبر (الاعتقاد) من نوع الافكار، هو (حق) متى دل على (سلوك عملي)، والا كان خاليا من اية دلالة.

وجاء (وليم جيمس) ليعزز هذا الاتجاه، من خلال تأكيده على ان الفكرة (الصادقة) هي التي تؤدي بنا إلى (النجاح) في الحياة، وان المعتقد (الصحيح) هو الذي ينتهي إلى (تحقيق اهداف) نسعى اليها في حياتنا الحاضرة. ومن ثم فان (افكارنا) و (معتقداتنا) لا تطلب (لذاتها)، وانما تلتمس (كوسائل) لتحقيق اهداف وغايات في دنيا الواقع. ودليل او علامة (الحق) او (الصواب)، برأيه، هو ان يكون الاعتقاد بالفكر او المعتقد (افضل) من انكاره من حيث ما يحققه من نتائج في

حياتنا العملية. واذن، و (الحق) او (الصواب) ليس مجرد صفة عينية تقوم في طبيعة الفكر او المعتقد، كما يزعم الصوريون من الفلاسفة، بل هو قابلية الفكرة لان تكون (اداة سلوك عملي) في حياتنا.

وجاء (جون ديوي)، فمضى بهذا الاتجاه الفلسفي إلى مدى ابعد، مؤكداً ان (الفكر) ليس الا (وسيلة) او ذريعة لخدمة الحياة، فسمي مذهبه بـ (مذهب الذرائع – Instrumentalism)، وان المعتقد صواب او حق، متى ما ترتبت عليه آثار (او نتائج عملية) في حياتنا الواقعية. وقد انتقلت الفلسفة (البرغماتية) من الولايات المتحدة الاميركية إلى انكلترا، على يد طائفة من المفكرين، من ابرزهم فرديناند شيلر (1864-1937) الذي تملكه الاعجاب بـ (وليم جميس)، فاعتنق مذهبه وسعى الى تطويره.

لقد نفر (شيلر) من النظر العقلي المجرد، وعمد الى الربط بين معرفة الانسان وحياته، وصرح بامكان قبول كل راي او اعتقاد او فرض، حتى ولو كان ميتافيزيقيا او خياليا، متى امكن الاستفادة منه في حياتنا. كما انه جدد نزعة قدامى الفلاسفة السوفطائيين اليونان، ولا سيما (بروتاغوراس) – الذي اكد على ان الانسان (مقياس) لكل شئ.

وفي ضوء ذلك كله يمكن القول، ان دعاة الفلسفة البراغماتية قد خالفوا سابقيهم من الفلاسفة التقليديين في نظرتهم الى الفلسفة ووظيفتها، وقصرها على مجرد النظر في حقيقة الكون، وطبيعة الموجودات وعللها او اسبابها الاولى وغاياتها. ومن ثم فقد صار مفهوم الفلسفة ووظيفتها، عند الفلاسفة البراغماتيين، متمثلا في كيفية التعامل مع الواقع ومعطياته، وفي قدرة التفكير على حل اشكال او التغلب على صعوبة، او التخلص من مأزق. فالفلسفة بمعناها الكامل، وكما عبر (وليم جيمس) ليست الا: رجل يفكر..(ليحقق منفعة عملية يبتغيها) فان نجح التفكير في تحقيق المنفعة المنشودة، كان تفكيرا (صائباً)، وان فشل كان تفكيراً (خاطئاً).

3. المذهب الوجودي:

تشترك (الفلسفة الوجودية) مع (الفلسفة الماركسية في كونهما تنحدران من (اصل) واحد تقريبا، هو: فلسفة (هيغل). غير ان هذا الاشتراك في (الاصل)، لم يحل دون ان تبدو الفلسفتان (الماركسية والوجودية)، بعض النواحي على تناقض ملحوظ. ويكفي للتدليل على ذلك ان نشير الى انه في الوقت الذي تمثل فيه (الماركسية) النزعة المادية والتضحية بالفردية في سبيل المجموع، تميل الفلسفة (الوجودية) الى التأكيد على (الحرية)، ودفع شأن الفردية على حساب المجموع.

كان (هيغل) قد جعل من (الفكر) كل شئ، فهو المبدأ العام للوجود، وهو روح الكون، وهو الحقيقة المطلقة. فهو (أعني: هيغل) قد ادمج (الوجود) في (الفكر)، كما ادمج (الفرد) في (الكل – او المجموع)، مؤكدا ان الفرد لا اعتبار له ولا قيمة الا في نطاق المجموع. وهذا بالضبط ما قام مؤسس الفلسفة الوجودية: سورين كيركغارد (1913-1855) للثورة عليه، والوقوف ضده.

اننا يمكن ان نعتبر (الفلسفة الوجودية) بمثابة ثورة عنيفة على الفلسفات التقليدية في كل صورها ذلك ان تلك الفلسفات قد وجهت كل اهتمامها نحو البحث في (الوجود) – الوجود بما هو وجود، والتعرف على علله البعيدة ومبادئه الاولى. وفي غمرة الجدل حول الوجود المطلق مجردا من غير تعيين، وتباين الاراء حول امكان معرفة الوجود، والعلاقة بين الذات العارفة وموضوع معرفتها فان الفلسفة – حسب رأي دعاة الاتجاه الوجودي - اهملت وفقدت موضوع بحثها الرئيسي، وهو: الانسان الواقعي المشخص , ذلك ان الفلسفات التقليدية، كانت اذا ما تناولت (الانسان) اهتمت به مجردا من كل تعيين، في حين ارتأت (الوجودية)، ان الوجود الانساني، او الانسان المشخص، بمواقفه الواقعية التي ترتبط بزمانه ومكانه وظروفه واحواله، يعد مبدأ الحقيقة، وتناولته باعتباره تجربة حية.

ومن ناحية اخرى، كانت الفلسفات (المثالية) تنظر الى (الوجود) باعتباره لاحقا على (الماهية) وليس سابقا عليها، بمعنى ان جوهر الانسان، الذي يعبر عن الخصائص الذاتية التي تميز عن غيره من الكائنات (اي: ماهيته) تسبق وجوده في عالم الواقع. اما الوجودية فقد رفضت هذا التصور، وذهبت الى ان ليس للانسان في بداية الأمر (ماهية)، اذ يكون عند ولادته ناقص الصورة، على عكس الحال مع الكائنات الاخرى، التي تخضع افعالها للجبرية - " فالشجرة، مثلا، تكون ماهيتها - ان خصائصها الميزة - مرجعها الى الامكانات التي تتضمنها بذرتها، فكل ما تحتويه بذرتها من اماكانات او خصائص مميزة لا بد ان تظهر من خلال النمو بالضرورة، ومن ثم فان ماهية الشجرة سابقة على وجودها المشخص ". اما الانسان، فانه يحكم كونه يتميز عن غيره من الكائنات بامتلاك (ارادة) وانه اذا عبر عن اراردته بـ (حرية) دون تدخل او تقييد، واراد ان (يختار) مواقفه بحرية، فانه من المستحيل التنبؤ مقدما بما سيكون عليه حاله في المستقبل، ولذا فان الانسان هو الكائن الوحيد الذي يوجد اولا، من ثم يحدد ماهيته.

ومن ناحية ثالثة، فقد رفضت الفلسفة الوجودية نظرة الفلسفات التقليدية - التي (فصلت) بين (الذرات العارفة) و (موضوع ادراكها)، وجعلت (العقل) مصدر كل معرفة ميتافيزيقية. وفي مقابل ذلك، ذهبت الفلسفة الوجودية الى: ان الذات موجودة، وان وجودها شرط كل معرفة وراجعت المعرفة الى تجربة حية يعيشها الانسان، ويعاني الواقع في حياته

وتبعا لذلك يمكن القول، انه يقصد بـ (الوجودية) تلك الفلسفة التي تهتم بالوجود - ليس وجود العلام المجرد، واصل الكون ومبادئه الاولى - وانما الوجود الانساني المشخص، وجود الانسان وعلاقته بالكون، وموقفه ازاء الاخرين.

ولقد اعتقد الفلاسفة الوجوديون، ان وظيفة الفلسفة وهدفها انما هي مساعدته على معرفته لذاته، اكتشافه لذاته، ومعرفة الغاية الى من اجلها وجد. واذا لم يكن لوجود الانسان غاية ولم يكن لحياته معنى، (اي ان الحياة، كما بدا لبعض

الفلاسفة الوجوديين، تتسم بالعبثية)، فان على الانسان ان يضع هو الغاية، وان يضفي على حياته (معنى). واضفاء المعنى يتم من خلال (المواقف) التي يتخذها الانسان في حياته، حين يمارس (حريته) في (اختيار) مواقفة ويتحمل مسؤوليه تلك المواقف وما يترتب عليها من نتائج.

ولعل مما تجد الاشارة اليه، ان الفلسفة الوجودية، وان كانت نشأتها وتأسيسها قد تم على يد رجل الدين الدانماركي (سورين كيركغارد) الا انهاما لبثت ان انتشرت في العديد من الدول الأوروبية لاقرارها قيما تثير اعجاب اوساط الشباب، ولارتباطها بلون جديد من الادب. ثم انها، بمرور الوقت، انشطرت الى شطرين رئيسين:

أ- وجودية مؤمنة: ابرز ممثليها (كارل ياسيرز) و (غابرييل مرسيل).

ب- وجودية ملحدة: ابرز ممثلها (مارتن هايدغر) و (جان بول سارتر).

4. المذهب الوضعي – المنطقي (التحليلي):

يعد هذا المذهب امتدادا – من ناحية – للمذهب الوضعي الكلاسيكي الذي قام على يد (اوغست كونت)، وامتدادا، من ناحية اخرى، للمذهب او الاتجاه التجريبي الذي عرفه تاريخ الفكر ابان القرن الثامن عشرة في انكلترا، على يد، (هيوم) و (لوك) ومن بعدهما (جون ستيورات مل). وقد جاءت ولادة هذا المذهب في اعقاب عقد ندوة للدراسات الفلسفية، كان يشرف عليها ي (فينا) – مورتز شليك، في اوائل العشرينات من القرن العشرين، وما لبثت تلك الندوة ان اتخذت اسم (حلقة فينا) او جماعة فينا، وبادرت مجلة دورية (في سنة 1929) اطلق عليها اسم (دراسات حول النظرية العلمية في فهم العالم) اعقبها في العالم التالي، ظهور مجلة (المعرفة) التي استمرت بالصدور طوال تسعة اعوام، ثم تركت مكانها بعد ذلك للمجلة المسماة (مجلة العلم الموحد).

وقد دأب انصار هذا المذهب الفلسفي الجديد، منذ ذلك الحين، على تنظيم عدد من المؤتمرات الفلسفية المتتالية في عدد من الجامعات الاوربية والاميركية وكان مؤتمرهم الاول في سنة 1929 بجامعة براغ في جيكوسلوفاكيا،واستمروا في عقد المؤتمرات سنويا حتى بداية الحرب العالمية الثانية حيث عقدوا عام 1939 مؤتمرهم في جامعة (كمبردج) بالولايات المتحدة الاميركية وان دل عقد هذه المؤتمرات على شئ فانما يدل على مدى ديناميكية هذا المذهب الفلسفي الجديد وما حاول انصاره ان يضفوه عليه من صبغة دولية.

وقد ادت مضايقة (الحزب النازي) لليهود في البلدان الاوربية الخاضعة لنفوذه بانصار المذهب - الذين كان غالبيتهم من اليهود - الى الفرار الى كل من انكلترا والولايات المتحدة الاميركية - حيث اسسوا لهم في البلد الاخير ما يسمى بـ (دائرة معارف العلم المتحد). ويلاحظ ان اثرهم ما يزال قويا حتى يومنا هذا في كثير من الاوساط الفلسفية والعلمية الاكاديمية في كل من انكلترا والولايات المتحدة على السواء. والواقع ان معظم مؤسسي هذا المذهب كانوا اصلا من الالمان، واشهرهم (رودلف كارناب)، الذي عمل بتدريس الفلسفة في جامعات فيينا وبراغ وشيكاغو، وهو يعتبر رئيسا للمدرسة. وهنالك الى جانبة (هانز رايخنباخ)، الذي عمل استاذا في جامعات برلين واسطنبول ولوس انجلس. ومن انصار المذهب ايضا: (موريتز شليك) الذي عمل اشتهر بكتاباته الاخلاقية على الخصوص، و (اوتو نيوراث) صاحب نظرية (العلم الشامل). كما ينتمي الى هذا المذهب، ايضا، بعض اساتذة المنطق الرياضي، من امثال (الفريد تارسكي) و(كارل بوبر).

اما خارج المانيا، فيمكن ان نعد من انصار، هذا المذهب، عدد من الفلاسفة اصحاب (حلقة التحليل) في انكلترا، ومنهم (سوزان ستيبنغ) و (الفرد آير) و (جون وزدم).

وقد اتفق سائر هؤلاء الفلاسفة على اتخاذ موقف تهجمي على الاتجاهات

الفلسفية الاخرى وبالاخص الاتجاهات الميتافيزيقة المثالية كما انهم اشتركوا في تبني موقف عقلي مغرق في نزعته التحليلية المنطقية، بحيث نجد ان كتاباتهم قد اتخذت في مظهرها صبغة (اتجاه اسكولائي جديد).

وعلى أية حال فانه لم يتهيأ لـ (المنطق) منذ انقضاء (العصر الوسيط) ما يتهيأ له على ايدي انصار هذا المذهب من تقدير وإكبار. وقد اتخذ هذا المذهب الوضعي المنطقي، الى جانب ذلك، شكلا علميا، يفوق في تطرفه النزعة العلمية التي اتسمت بها كل من (الواقعية الجديدة) و(المادية الديالكتيكية). وعموما، يمكن اجمال السمات الاساسية لهذا المذهب الفلسفي فيما يلي:

أ. رفع شأن انجازات العلم الحديث وقدراته.

ب. التعصب الشديد للاتجاه التجريبي، مدعوما بأسانيد مستمدة من المنطق الحديث.

ج.رفض متطرف للميتافيزيقا (على اسس منطقية)، لا على انها زائفة او لا جدوى منها فحسب، بل على انها خالية من المعنى.

د. حصر وظيفة الفلسفة ومهمتها في توضيح اللغة وتحليل الرموز الاصطلاحية العلمية وتوحيدها بحسب منهج علمي صارم.

المصطلحات

المصطلحات

نظراً لأن الغاية المنشودة من وضع هذا الكتاب هـي، بالدرجـة الأولى، غايـة تعليميـة، فقـد أرتأيت ان أختم صفحاته بهذه (الضميمة) التـي تشـتمل عـلى غالبيـة، ان لم نقـل كل،المصـطلحات والمفاهيم المهمة الى وردت في سياق الكتاب، باللغة الانكليزية، وما يقابلهـا باللغةالعربيـة، وباللغـة الكوردية، وذلك إتماماً للفائدة، وكخطوة متواضعة على طريق العمل (المعجمي) الكوردي – العـربي المشـترك، لا سـيما عـلى صـعيد الفكـر الفلسـفي، وفي حـين إننـي أضـطلعت بمهمـة إعـداد لائحـة المصطلحات والمفاهيم باللغة الانكليزية، وما يقابله باللغة العربية.

المصطلح باللغة العربية	المصطلح باللغة الإنكليزية
مذهب الشك المطلق	Absolute Skepticism
مجرد	Abstract
فعل	Act
عمل	Action
علم الجمال	Aesthetics
عصور الفلسفة	Ages of Philosophy
مذهب اللاإرادية	Agnosticism
تحليل	Analysis
الفلسفة التحليلية	Analytical Philosophy
الحيوية أو الإحيائية	Animism
دفاع عن الدين	Apologetics
تصور	Apprehension
مذهب الالحاد	Atheism
ذرة	Atom

Atomism	المذهب المادي الذري
Axiology	علم أو نظرية القيم
Being	وجود
Being as being or Such	الوجود بما هو موجود
Causality	سببية / علية
Cause	سبب/علة
Challenges	تحديات
Changement	تغيير
Cognition	ادراك
Collective Conscience	الضميرالجمعي
Concept	تصور
Conclusion	نتيجة القياس المنطقي
Conscience	الضمير
Consciousness	وعي
Contemporary Age	العصر الراهن
Contradiction	تناقض

Cosmos- Universe – World	الكون - العالم
Creation	الخلق
Critical Realism	مذهب الواقعية النقدية
Criticism	النقد
Culture	ثقافة – مدنية
Culture	ثقافة
Data/ Given	معطيات
Deduction	الإستدلال = الاستنتاج = الاستنباط
Deductive Logic	المنطق الاستدلالي
Deism	موقف الالوهية الطبيعية-الايمان بالله بغير اعتقاد بديانات سماوية منزلة
Demonstration	برهان
Description	وصف
Determinism	حتمية
Dialectical Materialism	مذهب المادية الجدلية
Doctrine	مذهب
Dogmatisms	المذهب الدوغماتي=اليقيني=القطعي=الوثوقي

Dualism	مذهب التثنية / المذهب الثنائي
Effect	أثر / نتيجة/معلول
Egoism	مذهب الأَثَرة / الأنانية
Empiricism	المذهب التجريبي
Epistemology	علم أو نظرية المعرفة
Eschatology	علم الآخرة
Essence	ذات / ماهية (ميتافيزيقياً)
Eternal	خالد/أزلي/أبدي
Ethical Being	الكائن الأخلاقي
Ethical Judgment	الحكم الأخلاقي
Ethical Norm=Measurement	المعيار الأخلاقي
Ethical Value	القيمة الأخلاقية
Ethical / Moral	الأخلاق
Evil	شر
Evolution	تطور
Evolutionism	مذهب التطور

Existence	وجود
Existential	وجودي
Existentialism	الوجودية = المذهب الوجودي
Experience	التجربة (العلمية)
Experiment	المذهب التجريبي
Explanation	تفسير / توضيح
Extent	امتداد
Fact	واقعة
Factual	واقعي
Faculty	ملكة/قدرة
Faith	إيمان
Fatalism	المذهب الجبري
Fatalism and Voluntarism	الجبر والإختيار
Fate / Destiny	قدر
Fathers of the Christian Church	آباء الكنيسة المسيحية
Fault	خطأ

Fiction	وهم
First Element	المبدأ الأول
First Natural School	المدرسة الطبيعية الأولى
Form	صورة
Formal Logic	المنطق الصوري = الشكلي
Formula	صيغة
Four Elements	العناصر الأربعة = (الماء، الهواء، النار، التراب)
Free Will	حرية الإرادة
Function	وظيفة
Generalization	تعميم / عمومية

الغنوسطية – غنوس: مذهب تلفيقي يجمع بين الفلسفة والدين ويقـوم عـلى أسـاس فكـرة (الفيض) أو (الصدور) ومزج المعارف الإنسانية بعضها ببعض سواء منها ما مصدره التعاليم الدينيـة الشرقية كالمزدكية والمانوية أو الأفكار الدينيـة اليهوديـة (القباليـة)، أو الآراء الفلسـفية الأفلاطونيـة المحدثة، التي ظهرت في مدينة (الاسكندرية) في القرن الأول للميلاد – Gnosticism Gnosis

God	إله
Good	خير
Happiness	سعادة
	مذهب اللذة
Hedonism	المرحلة الهيلينية
Hellenic Stage	المرحلة الهيلينستية
Hellenistic Stage	مذهب المادية التاريخية
Home-Personal	الانسان المشخص
Humanism	المذهب الانساني
(HyleL)	هيولي (المادة الأولى) باللغة اليونانية القديمة – عند ارسطو
Hypothesis	فرض/فرضية/إفتراض

Idea	فكرة/ مثال
Idealism	الاتجاه المثالي
Idols	أوهام
Image	صورة ذهنية
Immaterialism	المذهب اللامادي (عند باركلي)
Immortality of the Soul	خلود النفس
Impression	إنطباع
Individualism	افكار فطرية او موروثة
Individualism	مذهب الفردية
induction	الاستقراء
Inductive Logic	المنطق الاستقرائي
Inference	(عملية) الاستنتاج
Innate	موروث
Innate or Inborn Ideas	مبادئ اولية او موروثة
Innate or Primitive Elements	مبادي اولية او فطرية
Instrument	أداة = وسيلة

Instrumentalism	الذرائعية = المذهب الذرائعي
Intellect	عقل
Interest	مصلحة
Intuition	حدس
Intuitionism	المذهب الحدسي
Laws of Thought	قوانين الفكر
Liberty = Freedom	حرية
Logic	علم المنطق
Logical Conclusion	النتيجة المنطقية
Logical Positivism	المذهب الوضعي المنطقي
Logical Premises	المقدمة المنطقية
Logistic = Mathematical Logic	المنطق الرياضي
magic	سحر
Material Monism	مذهب الواحدية المادية
Materialism	الاتجاه المادي
Matter	مادة

Meaning	معنى
Mechanical Materialism	المادة الميكانيكية
Medieval Age	العصر الوسيط
Meditation	تأمل
Metaphysics	ما وراء/ما بعد- الطبيعة
Methodical Doubt	الشك المنهجي
Mind	الذهن
Miracle	معجزة
Modern Age	العصر الحديث
Monogenesis	وحدة الأصل
Monotheism	مذهب التوحيد /وحدانية/الواحدية
Moral Philosophy	الفلسفة الأخلاقية
Moral Responsibility	المسؤولية الاخلاقية
Morality	الأخلاقية
Mysticism	الصوفية – التصوف
Myth	أسطورة

Mythological Thought	التفكير الاسطوري
Naïve Realism	مذهب الواقعية الساذجة
Natural	طبيعى
Necessity	ضرورة
Negative Attitude	موقف سلبي
Neo-Platonism	مذهب الأفلاطونية المحدثة
Non- Being/Privation	عدم
Objective	موضوعي
Objective or Absolute Idealism	المثالية الموضوعية أو المطلقة
Obscure	غامض
Observation	ملاحظة
Old Age	العصر القديم
Old Oriental Civilizations	الحضارات الشرقية القديمة
ontology	علم أو نظرية الوجود
Origin	أصل
Paganism	وثنية

pain	الألم
prcept	المدرك الحسي
perception	ادراك حسي
Period	عهد / دور
Personal Existence	الوجود الإنساني
Philosophical Thought	التفكير الفلسفي
philosophy	فلسفة
Pleasure	اللذة
Pluralism	مذهب الكثرة أو التعدد
Pluralistic Idealism	مذهب الكثرة الروحية
Pluralistic Materialism	مذهب الكثرة المادية
Polytheism	مذهب الشرك / أو / تعدد الآلهة
Positivism	المذهب الوضعي
Practical	عملي
Practical Ethics or Morality	الاخلاق العملية
(.pragma(L	براغما (باليونانية) = عمل

Pragmatism	المذهب البراغماتي = العملي
Predestination	القضاء
Primary	أولي
Principle of contradiction	مبدا عدم التناقض
Principle of Identity	مبدا الذاتية
Proposition	القضية (في المنطق)
Rationalism	المذهب العقلاني / العقلي
Rationality	العقلانية
Realism	المذهب الواقعي
Rrality	واقعية
Reason	عقل
Reformation	إصلاح
Refutation	دحض/ إعتراض / رفض
Rejection of Metaphysics	رفض الميتافيزيقا
Religion	دين
Religious Thought	التفكير الديني

Renaissance	مرحلـة النهضـة الاوربيـة / إنبعـاث /أحيـاء/ ولادة جديدة
Revelation	الوحي
Salvation	خلاص
Science	علم
Scientific	التفكير العلمي
Second Natural School	المدرسة الطبيعية الثانية
Sensation	احساس
Sense	حس
Sensible	طبيعي/محسوس
Sensualist-Sensationalism	حسي/ المذهب الحسي
Sentiment=Feeling=Passion	عاطفة
Sensualism	المذهب الحسي
Situation/Attitude	موقف
Situations	مواقف (خصوصا عند الوجوديين)
Skepticism	المذهب الشكي / الشكوكي / التشكيكي
Skeptics=Skeptics	الشكاك

Soul	نفس
Spirit	روح
Spiritual Monism	مذهب الواحدية الروحية
Spiritualism	المذهب الروحي
Stage	مرحلة/طور
Subject	ذات (في نظرية المعرفة)
Subjective	ذاتي
Subjective Idealism	المثالية الذاتية
Substance	جوهر
Supernatural	خارق
Superstition	خرافة
Syllogism	القياس(في المنطق)
Symbol	رمز
Symbolic System	النظام الرمزي
Synthesis	تركيب
(Tabula rasaL)	صفحة بيضاء (باللاتينية)

The Period of Fathers	مراحل الآباء
The Period of Scholastic Philosophy	مرحلة الفلسفة المدرسية (الاسكولائية)
Theism	مذهب التأليه/ المؤهله/ الألوهية
Theology	علم اللاهوت
Theoretical	نظري
Theoretical Ethics (or) Morality	الأخلاق النظرية
Theory of Ideas	نظرية المثل (عند افلاطون)
Thought	فكر / تفكير
Traditionalism	التقليدية - الاتجاه التقليدي
Trouble = Uneasiness	قلق
True	حق
Truth	حقيقة
Undeniable Revelation	الوحي المعصوم
Universality	شمولية / شمول
Uncertainty	الريبة

Valu	القيمة
Vice	رذيلة
Vienna-Circle(or)Group	حلقة أو جماعة فيينا
Virtue	فضيلة
Will	إرادة
Wisdom	حكمة
Wise	حكيم
Wender	دهشة
\Working Class	الطبقة العاملة
World of Ideas	عالم المثل
World of Sensations	عالم المحسوسات

المراجع

ان ما تضمنته صفحات هذا الكتاب من معلومات، ما هو إلاّ (عصارة) مركزة، تم استخلاصها من خلال قراءات واسعة وخبرات متأنية من دراسة (الفلسفة) وتدريسها لمدة تزيد على ثلاثة عقود.

والواقع ان هذه (العصارة) لا تمثل إلا الحدث الأدنى من المعلومات التي يتعين على دارس الفلسفة ان يعرفها، ولذا ارتأيت ان أقدم هنا لائحة بمراجع، يمكن للراغب في الدراسة، والتعمق، في معرفة الفلسفة، ومباحثها، واتجاهاتها، ومذاهبها، ان يرجع إليها، وقد اكتفيت بذكر اسم المرجع ومؤلفه (ومترجمه ان كان مترجماً)، نظراً لتعدد طبعات الكثير منها.

- ما قبل الفلسفة، فرانكفورت وآخرون، ترجمة: جبرا ابراهيم جبرا.
- فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، د. أحمد فؤاد الأهواني.
- بواكير الفلسفة، رابوبرت، ترجمة: أحمد أمين.
- مبادئ الفلسفة، جون لويس، ترجمة: د. أنور عبد الملك.
- أسس الفلسفة، جون لويس، ترجمة: د. أنور عبد الملك.
- أسس الفلسفة، د. توفيق الطويل.
- الفلسفة ومباحثها، د. محمد علي أبو ريان.
- مقدمة في الفلسفة العامة، د. يحي هويدي.
- مدخل إلى الفلسفة، د. إمام عبد الفتاح إمام.
- الفلسفة، أنواعها ومشكلاتها، هنترميد، ترجمة د. فؤاد زكريا.
- مناهج البحث، د. محمد زيدان.
- مشاكل الفلسفة، برتراند رسل، ترجمة: د. عبد العزيز البسام.
- بعض مشكلات الفلسفة، وليم جميس، ترجمة: د. فؤاد زكريا.
- الفلسفة والإنسان، د. حسام الألوسي.

- الموسوعة الفلسفية المختصرة، أورمسون، ترجمة: فؤاد كامل وآخرون.
- القاموس الفلسفي، يودين وروزنتال، ترجمة: سمير كرم.
- المعجم الفلسفي، مجمع اللغة العربية في القاهرة.
- المعجم الفلسفي، د. جميل صليبا (جزءان).
- قصة الفلسفة، ول ديورانت، ترجمة: محمد فتح الله المشعشع.
- قصة الفلسفة اليونانية، أحمد أمين و زكي نجيب محمود.
- تاريخ الفلسفة الغربية، برتراند رسل، (ثلاثة أجزاء)، الجزءان الأول والثاني ترجمة: أحمد أمين وزكي نجيب محمود، والجزء الثالث ترجمة: د. محمد فتحي الشنيطي.
- حكمة الغرب، برتراند رسل، ترجمة: د. فؤاد زكريا (جزءان).
- تاريخ الفلسفة، أميل برهييه، ترجمة: جورج طرابيشي(سبعة أجزاء).
- تاريخ الفلسفة اليونانية، يوسف كرم.
- تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط، يوسف كرم.
- تاريخ الفلسفة الأوروبية الحديثة، يوسف كرم.
- عرض تاريخي للفلسفة والعلم، أ. وولف، ترجمة: محمد عبد الواحد خلاف.
- نظرية المعرفة، د. زكي نجيب محمود.
- نظرية المعرفة والموقف الطبيعي للإنسان، د. فؤاد زكريا.
- الفلسفة الوسيطية، إدوار جونز، ترجمة د. علي زيعور.
- فلسفة عصر النهضة، آرنست بلوخ، ترجمة: الياس مرقص.
- عصر الأيديولوجيا، هنري أيكن، ترجمة: محي الدين صبحي.
- تاريخ الفلسفة المعاصرة في أوروبا، بوخنسكي، ترجمة: محمد عبد الكريم الوافي.
- مقدمة في الفلسفة المعاصرة، د. ياسين خليل.

- طريق الفيلسوف، جان فال، ترجمة: أبو العلا عفيفي.
- تاريخ فلاسفة الإسلام في المشرق والمغرب، محمد لطفي جمعة.
- تاريخ الفكر العربي، اسماعيل مظهر.
- تاريخ الفلسفة العربية، د. حنا الفاخوري د. خليل الجر (جزءان).
- إعلام الفلسفة العربية، د. كمال اليازجي و د. انطوان غطاس كرم (جزءان).
- الفلسفة الإسلامية ومركزها في التفكير الإنسان، رتشارد، فاتزر، ترجمة: محمد توفيق حسين أصول الفسلفة العربية، يوحنا قمير.
- معالم الفكر العربي في العصر الوسيط، د. كمال اليازجي.
- الفلسفة عند العرب، أنعام الجندي.
- محاضرات في الفلسفة الإسلامية، د. يحي هويدي.
- محاضرات في الفلسفة اليونانية، د. نبيل عبد الحميد.
- تمهيد في تاريخ الفلسفة الإسلامية، مصطفى عبد الرزاق.
- مناهج البحث عند مفكري الإسلام، د. علي سامي النشار.
- في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه، د. إبراهيم بيومي مدكور.
- تاريخ الفلسفة في الإسلام، د. دي بور، ترجمة: محمد عبد الهادي أبو ريدة.
- تاريخ الفلسفة الإسلامية، د. ماجد فخري، ترجمة: د. كمال اليازجي.
- قصة النزاع بين الدين والفلسفة، د. توفيق الطويل.
- بين الدين والفلسفة، د. محمد يوسف موسى.
- المدخل لدراسة الفلسفة الإسلامية، د. محمد يوسف موسى.
- مسالك الثقافة الإغريقية إلى العرب، أوليري، ترجمة: د. تمام حسان.





عمان - شارع الملك حسين - مجمع الفحيص التجاري
تلفاكس: ٠٠٩٦٢ ٦ ٤٦٤٧٥٥٠ - خلوي: ٠٠٩٦٢ ٧٩ ٥٢٦٥٧٦٧
ص.ب: ٧١٢٧٧٣ عمان ١١١٧١ - الأردن
بغداد - شارع السعدون - عمارة فاطمة
تلفاكس: ٠٠٩٦٤ ١ ٨١٧٠٧٩٢
خلوي: ٠٠٩٦٤ ٧٥٠٤٦١٦٩٨٨ ٠٠٩٦٤ ٦٦٢٥٤٩٢٤٥
٠٠٩٦٤ ٧٩٠١٤٠٣٢٢٥ ٠٠٩٦٤ ٧٧٠٢١٥٢٧٥٥
E-mail: dardjlah@yahoo.com

ISBN 9957-478-28-1

